

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**Consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles
en la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI
y XVII**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Celestino del Arenal y Moyúa

DIRECTOR:

Antonio Truyol y Serra

Madrid, 2015

CONSIDERACION JURIDICO-INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS
INFIELES EN LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO DE GENTES
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII.

RECEIVED
FACULTAD DE DERECHO

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid por el licenciado CELESTINO M^a DEL ARENAL Y MOYUA, y realizada bajo la dirección del Catedrático de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense Excmo. Sr. D. ANTONIO TRUYOL Y SERRA.

A mi padre, a quien tanto debo.

I N D I C E

000004

CONSIDERACION JURIDICO-INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS
INFIELES EN LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO DE GENTES
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII.

INDICE:

INTRODUCCION GENERAL

Cap. 1.- Introducción. 1. Importancia del tema. 2. En torno al concepto de infiel. 3. Método y criterios seguidos. 4. Objeto del trabajo. Pag. 8.

1ª Parte: LA CRISTIANDAD Y LOS INFIELES
HASTA FRANCISCO DE VITORIA.

Cap. 2.- El cristianismo hasta su definitivo asentamiento en el mundo mediterráneo. 1. Roma y el cristianismo primitivo. 2. La cristiandad y las invasiones bárbaras. 3. La cristiandad y el Islam. Pag. 25.

Cap. 3.- La cristiandad y los infieles en la Edad Media. 1. Práctica de la cristiandad frente a los infieles. 2. Posturas teóricas de la cristiandad sobre los infieles. 3. La expansión portuguesa y castellana del siglo XV y los problemas doctrinales que plantea. Pag. 58.

Cap. 4.- El descubrimiento de América y los problemas doctrinales que plantea. 1. Consideraciones generales. 2. Las ideas de Colón sobre los infieles. 3. Las bulas de Alejandro VI y los infieles. 4. La Junta de Burgos de 1512 y sus consecuencias. 5. Teorías de los autores de este periodo, anteriores a Vitoria, sobre los infieles. Pag. 188.

2ª Parte: CONSIDERACION JURIDICO-INTERNACIONAL DE LOS INFIELES EN LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO DE GENTES.

Cap. 5.- Consideraciones generales sobre la escuela española del derecho de gentes. 1. Sobre la existencia de una escuela. 2. Presupuestos teóricos de los que parte. Pag. 291.

Cap. 6.- El hombre. 1. Unidad del género humano. 2. Sociabilidad natural. 3. Libertad natural del hombre. 4. Igualdad natural. 5. El hombre sujeto de derechos. 6. Clases de comunidades. Pag. 309.

Cap. 7.- El Estado. 1. Origen de la sociedad civil y del poder. 2. Necesidad del poder. 3. Concepto del poder: la soberanía. 4. Concepto del Estado. 5. Igualdad y libertad de los Estados. 6. Relaciones entre el poder espiritual y el temporal. Pag. 362.

Cap. 8.- La comunidad internacional. 1. La sociedad humana. 2. La comunidad internacional: a) Concepto. b) El papa no es señor del orbe. c) El emperador no es señor del orbe. d) Proceso de división del mundo en Estados. e) Pertenencia de las naciones no cristianas a la comunidad internacional. f) Los Estados órganos de la comunidad internacional. 3. La Respublica Christiana. Pag. 395.

Cap. 9.- El derecho natural y el derecho de gentes. 1. Concepto. 2. El problema de su universalidad. 3. Sobre la igualdad de los hombres y de los Estados ente ellos. Pag. 455.

- Cap. 10.- Los pueblos infieles y bárbaros. 1. Consideraciones generales. 2. Clasificación de los infieles. 3. Sobre su civilización: Clases de bárbaros. 4. Libertad y protectorado de los infieles. 5. Legitimidad y derechos públicos y privados de los pueblos infieles: soberanía de los mismos. Pag. 526.
- Cap. 11.- Relaciones entre Estados cristianos e infieles (I). 1. Consideraciones generales. 2. Poder de la Iglesia sobre los infieles. 3. Igualdad de poder entre príncipes cristianos e infieles. 4. Relaciones pacíficas: a) Derecho de gentes y ius humanae societatis. b) Ius communicatio- nis y ius cōmmerci. c) Derecho de misión. d) Los cristianos súbditos de príncipes infieles. Pag. 581.
- Cap. 12.- Relaciones entre Estados cristianos e infieles (II). 1. Relaciones bélicas: ius belli. 2. Justas causas de guerra: El problema de los títulos legítimos e ilegítimos. 3. Los títulos ilegítimos de Vitoria: a) La autoridad universal del emperador. b) La autoridad universal del papa. c) El derecho de descubrimiento o invención. d) El derecho de compulsión de los infieles que se resisten a recibir la fe cristiana. e) Los pecados contra naturaleza. f) La elección voluntaria. g) La donación especial de Dios. Pag. 674.

Cap. 13.- Relaciones entre Estados cristianos e infieles (III). 1. Los títulos legítimos de Vitoria: a) El derecho de natural sociedad y comunicación. b) El derecho de intervención en defensa de los inocentes. c) La libre elección. d) El derecho de intervención en razón de alianza. e) Derecho de intervención tutelar en función de la barbarie de los infieles. f) Derecho de misión y subsiguiente mandato de tutela y protección. g) Derecho de intervención en defensa de los convertidos. h) Poder indirecto del papa para la deposición de los gobernantes infieles e instauración de príncipes cristianos sobre los pueblos convertidos. 2. El derecho de legítima defensa de los infieles. Pag. 739.

CONCLUSIONES. Pag. 835.

BIBLIOGRAFIA: Pag. 847.

A) Textos y fuentes documentales. Pag. 849.

B) Bibliografía indirecta. Pag. 862.

INTRODUCCION GENERAL

Cap. 1.- INTRODUCCION.

1. Importancia del tema, p. 10.
2. En torno al concepto de infiel, p. 14.
3. Método y criterios seguidos, p. 15.
4. Objeto del trabajo, p. 19

Notas, p. 22.

Capítulo 1º - INTRODUCCION GENERAL

1. Importancia del tema

Es normal en toda tesis empezar señalando la importancia que el tema elegido tiene para un campo de estudios concreto. Aunque no es nuestra intención caer en esa tradición, no podemos menos de señalar el alcance e interés que un trabajo como el realizado pretende tener.

¿Que el tema es importante? Evidente, pues pocos acontecimientos habrán ejercido una influencia mayor en la marcha de la historia de la humanidad que los que se producen en los siglos XV y XVI.

En ellos, aparte de otros acontecimientos fundamentales que tienen lugar en el interior del mundo cristiano, la cristiandad rompe el cerco físico e intelectual en que se había visto sumida a lo largo de la Edad Media, e inicia un proceso de expansión y conquista que la llevará en el siglo XIX a ser el centro neurálgico de la primera sociedad internacional universal.

Los factores que contribuyen a esa expansión, y que serán objeto de análisis, son múltiples y complejos. Van desde la situación económica en que se encuentra el Occidente cristiano y el desarrollo de una clase comerciante cada vez más pujante hasta el avance turco en la Europa oriental y la decadencia de las antiguas rutas comerciales, pasando por los adelantos técnicos que permiten una navegación de altura y el renacer cultural, acompañado de un nuevo interés por el hombre y el mundo, que da origen a una nueva manera de plantearse la vida. El espíritu renacentista y el descubrimiento de América no son, pues, ajenos.

Fruto de la expansión es la aparición de tierras desconocidas, que obligan a una nueva concepción del mundo, y de nuevos pueblos, que ponen en entredicho el simplismo de la visión cristiano-medieval de la humanidad y exacerban el universalismo cristiano que, en opinión de los autores de la época, se ve llamado por la providencia divina a la conquista espiritual y temporal del mundo. Es un periodo trascendental, en el que todo está sometido a revisión.

Ante la nueva realidad, ante los nuevos problemas que se presentan a los ojos de la cristiandad, las soluciones medievales son insuficientes. Es necesario replantear sobre nuevas bases toda la concepción del mundo tradicional. Las soluciones adoptadas marcarán la historia de la humanidad hasta el propio siglo XX.

Será sobre todo en la génesis de la sociedad internacional y del derecho internacional que más claramente se manifieste la importancia de los acontecimientos que hemos señalado. Como ha dicho SCHMITT, si guiendo una línea ya marcada por NYS y SCOTT, "durante cuatrocientos años, desde el siglo XVI hasta el siglo XX, la estructura del derecho internacional público europeo ha estado determinada por un acontecimiento fundamental: la conquista de un nuevo mundo" (1).

Contrándonos ya en el tema objeto de nuestro análisis, la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles, no podemos menos de llamar la atención sobre la trascendencia que dicha consideración tiene en orden al desarrollo de la idea de una sociedad internacional universal. Ha sido en función de esos pueblos infieles y bárbaros que la cristiandad, saliendo de los estrechos límites geográficos e intelectuales de la Edad Media, se ha planteado y ha dado origen a la idea de sociedad internacional universal. MOREAU-REIBEL, percatándose plenamente de este hecho, ha podido afirmar que "el problema más decisivo para el desarrollo de la idea de sociedad internacional ha sido sin duda el de los pueblos que no estaban de hecho comprendidos en los límites del Imperio o de la Cristiandad, aquellos que la Edad Media llamaba en bloque infieles o paganos" (2).

Se comprende, pues, que sólo sobre la base de la superación de las pretensiones universalistas imperiales y papales, y partiendo de un reconocimiento de los derechos públicos y privados de los pueblos no cristianos, se podía llegar a una concepción de la sociedad internacional universal.

Y es aquí donde aparece la enorme importancia y alcance actual del tema que estudiamos. El reconocimiento de los pueblos infieles, uno de los presupuestos teóricos que señalamos, solo tiene lugar con carácter general a raíz del descubrimiento de América y de la revolución espacial y humana que se produce.

Durante la Edad Media la visión del mundo infiel que tenía la cristiandad era parcial y deformada. Parcial, en cuanto que eran fundamentalmente los musulmanes los únicos pueblos infieles, con la excepción de los paganos de las fronteras del noroeste de Europa y de los mongoles, que los cristianos conocían. Deformada, ya que la animosidad religiosa y territorial que enfrentaba a la cristiandad con el Islam, unido a que los musulmanes eran el centro de las preocupaciones de la Europa cristiana, había provocado la reducción de todos los infieles a un solo grupo, caracterizado por su enemistad para con la fe cristiana. Se identificaban los conceptos de musulmán e infiel, con todo lo que esto suponía en orden a su consideración jurídica. La apertura hacia el Oriente, que en los siglos XIII y XIV posibilitan los mongoles, aunque introduce un nuevo elemento, que influirá decisivamente en los primeros pasos de la expansión europea en el siglo XV

000012

y en la distinción entre los infieles, como es el hacer nacer la idea de que existen pueblos paganos amantes del cristianismo, no determina un cambio radical en la concepción de la cristiandad sobre el mundo infiel, tanto más cuanto en el siglo XV la amenaza turca vuelve a poner en peligro la cristiandad, que sigue reduciendo el concepto de infiel, salvo esos pueblos remotos del Oriente, a un solo grupo, el de los enemigos de la fe, que hay que someter.

Con el descubrimiento de América varía, sin embargo, totalmente esa concepción. Los nuevos pueblos infieles nada tienen que ver con los de la cristiandad medieval. No son enemigos del cristianismo, no han podido conocer la fe cristiana, viven pacíficamente en sus tierras. La cristiandad se encuentra ante paganos respecto de los cuales las soluciones medievales no tenían fácil aplicación, dados los cam-bios producidos en todos los campos.

Es a raíz de esa realidad, y del proceso subsiguiente de progresiva universalización de las relaciones internacionales a consecuencia de la expansión europea, al mismo tiempo que de los cambios intelectuales que se producen y de la desaparición de las bases teóricas y prácticas que permitían en Europa la pervivencia de las pretensiones universalistas del Imperio y del papado, que se desarrolló la idea de una sociedad internacional y de un derecho internacional, con un sentido universal y moderno.

No hay duda, pues, del interés que tiene el estudio de la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles en esa época, ya que muchas de las soluciones que se adoptan, de los criterios que se aplican a las relaciones entre cristianos e infieles, son los que determinan en los siglos posteriores la expansión de Occidente y las características de la sociedad internacional actual. Tengamos en cuenta que la constitución de una sociedad internacional universal se ha hecho sobre la base del enfrentamiento histórico entre dos mundos, el cristiano-civilizado y el bárbaro-infiel, y de la subsiguiente conquista y sometimiento de éste por aquel.

Y no solo eso, pues si real y prácticamente únicamente a finales del siglo XIX puede hablarse de una sociedad internacional universal, es en los siglos XVI y XVII cuando por primera vez, por obra de los autores españoles que se enfrentan con las nuevas realidades, se elabora una concepción universal de la comunidad internacional, sobre la base del reconocimiento de los derechos de los pueblos infieles y bárbaros y de un derecho natural y de gentes común a todos los pueblos, fieles e infieles.

De esta forma, en los siglos XVI y XVII los tratadistas españoles sientan las bases teóricas de la incipiente sociedad internacional, solucionando los nuevos problemas, y particularmente el de las relaciones con los infieles y bárbaros, desde una óptica humana y natural

.. /..

que les permite establecer la legitimidad de los mismos y su personalidad jurídico-internacional. Para ello desarrollan el concepto de derecho de gentes, como ordenamiento regulador, junto con el natural, de la nueva sociedad internacional.

Con todo, subsisten ideas y criterios que hunden sus raíces en el pasado y que encontrarán su continuación, bajo nuevas formas, incluso en los siglos posteriores.

La distinción entre los órdenes natural y sobrenatural que, siguiendo la línea tomista, hacen nuestros autores, no será absoluta ni mucho menos. En esa sociedad internacional de base humano y natural seguirán actuando valores de orden sobrenatural, como es el derecho de misión en sus variadas manifestaciones, que dotaban a los Estados cristianos de derechos exclusivos de ámbito universal, que posibilitan y justificaban su expansión. El universalismo cristiano se transforma en valor supremo de la concepción internacionalista de los autores españoles.

Además, desarrollan criterios de orden civilizador que de igual forma permitirán, en función de la labor tutelar que se arrogan los Estados cristianos respecto de los bárbaros, la expansión y subsiguiente conquista. Empero, será en los siglos posteriores cuando ese título cobrará toda su importancia, a consecuencia del proceso de secularización que tiene lugar.

Nos encontramos, en definitiva, con una concepción que, si es universalista y natural, está, sin embargo, hecha desde una perspectiva cristiana que la condiciona y caracteriza, por cuanto sirve perfectamente, dentro de esos principios de justicia universales, al proceso de expansión cristiano-occidental que la ha dado origen.

De ahí el interés de su estudio, pues en ella aparecen plenamente desarrollados o en germen muchas de las normas y criterios que configuran la expansión europea y determinan la actual sociedad internacional, fruto de aquella.

En suma, el concepto de sociedad internacional universal solo es comprensible en toda su extensión en base a la consideración jurídico-internacional que los pueblos infieles y bárbaros han recibido en los autores españoles de los siglos XVI y XVII.

..//..

2. En torno al concepto de infiel

Establecido el interés de nuestro trabajo, y previo a cualquier otra consideración, lo primero que hemos de hacer es aclarar el sentido con que empleamos el concepto de infiel, constantemente utilizado a lo largo de la tesis, ya que solo así podremos comprender el alcance de nuestra exposición.

Para ello nada mejor que pasar rápidamente repaso a otros términos que son equivalentes en mayor o menor medida. Estos son: no cristiano, pagano, judío o idólatra.

Tomamos el término infiel en su sentido más normal, como aplicable a todos aquellos hombres que no son cristianos, ni fueron nunca bautizados. De esta forma, idéntico sentido material tienen los términos infiel, no cristiano y pagano..

Queda, pues, fuera del concepto de infiel el concepto de hereje, por cuanto este hace referencia a un cristiano que reniega de su religión, a uno que ha recibido el bautismo pero se aparta de la ortodoxia. Es el primer concepto que eliminamos. Poco o nada diremos a lo largo de nuestro estudio de los herejes, pues su interés, como se puede comprender, es escaso en la problemática que nos ocupa. Empero, no se debe olvidar que algunos autores emplean a veces el término infiel en un sentido muy amplio que incluye también a los herejes. En tales casos lo señalaremos expresamente.

Están, por el contrario, dentro del concepto de infiel, a pesar de que no son equivalentes, los de judío e idólatra. Tanto los judíos como los idólatras son infieles, no son cristianos, pero son algo más que simplemente eso.

Los judíos, como pueblo "deicida", vienen marcados y diferenciados de los demás infieles. En la tesis tampoco nos ocupamos de ellos, por cuanto su problemática es muy particular dentro del mundo cristiano, sin que incida en la cuestión internacional que nos preocupa.

Los idólatras, los que adoran ídolos, por el contrario, si tienen enorme interés para nuestro estudio, ya que añaden al concepto de infiel otra característica que provoca problemas y soluciones específicas de esa condición, de extraordinaria importancia para la sociedad internacional. Aquí, a la infidelidad se unía la idolatría dando lugar a una situación particularmente crítica desde la óptica cristiana.

De acuerdo con lo anterior, se puede ya decir que cuando empleamos el término infiel o pagano, nos referimos a todos los que no son cristianos, incluidos los idólatras, pero exceptuando tanto los herejes como los judíos, de los cuales se prescinde en este estudio.

El término idólatra solo lo empleamos para referirnos a los infieles de esa condición, respecto de los cuales se hacen consideraciones específicas que no son generalizables al concepto utilizado de infiel.

Quedan, pues, aclarados el sentido de los distintos términos empleados y el alcance que el concepto de infiel tiene en la tesis. Sin embargo, háy que hacer una última matización, que no por eso es menos importante.

Como es natural y lógico, cuando hablamos de infieles nos referimos, salvo que digamos lo contrario, única y exclusivamente a los pueblos infieles no sometidos de hecho a príncipes cristianos, y no a los infieles que son súbditos de esos príncipes. La razón es clara. Solo respecto de los infieles que son independientes de la cristianidad se pueden plantear los problemas jurídico-internacionales que estudiamos. Es la problemática de éstos la que ocupa nuestra atención. Prescindimos, así, de la problemática particular de los infieles súbditos de príncipes cristianos, de los infieles que habitan dentro de las fronteras de la cristiandad.

En resumen, el concepto de infiel, tal como es empleado, abarca a todos los no cristianos, excluidos los herejes y judíos, que son independientes de hecho de los poderes cristianos, ya se trate de mongoles, indígenas americanos o cualquier otro pueblo infiel existente en el mundo.

3. Método y criterios seguidos

En un trabajo de esta naturaleza, que trata de analizar el pensamiento de una época sobre un tema concreto, se pueden seguir dos métodos. Uno, tradicional, consistente en exponer sin más las consideraciones que sobre la cuestión elegida hacen los tratadistas que se estudian, señalando sus coincidencias y diferencias y la línea general que los guía, pero prescindiendo de los antecedentes ideológicos e históricos que explican esas doctrinas y de los hechos y realidades de la época que las motivan. Otro, propio de la moderna crítica histórica, y aplicable a la historia del pensamiento, que parte de los antecedentes ideológicos e histórico-políticos que condicionan y posibilitan el posterior desarrollo doctrinal, y de las realidades contemporáneas y pasadas que lo originan y explican, para en base a esas ideas y hechos exponer el pensamiento de una época sobre el tema elegido, por considerar que el sentido y alcance de tales ideas solo es comprensible en toda su extensión sobre la base de su interrelación con los precedentes ideológicos e histórico-políticos, y con las causas y motivos que provocan su desarrollo.

Todo nuestro trabajo ha estado inspirado por este segundo método de estudio. Sin conocer los antecedentes medievales, tanto ideológicos como histórico-políticos del problema de la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles, sin explicar los hechos décisivos que se producen a raíz del descubrimiento de América y de la ampliación revolucionaria del horizonte espacial y humano, sin tener en cuenta el proceso de expansión europea que se inicia, es

imposible valorar y entender lo que la aportación ideológico-jurídica de los autores españoles de los siglos XVI y XVII supone de novedad para la historia de la sociedad internacional y del derecho internacional. Solo desde esa perspectiva que pone en relación y contacto íntimo hechos e ideas, motivos y soluciones, pasado y presente, se puede llegar a conclusiones válidas desde un punto de vista crítico, en cuanto al alcance que la aportación de los teólogos-juristas españoles tiene para el mundo intelectual de la época y para el desarrollo futuro del pensamiento internacionalista. Cualquiera intento de desligar a los autores españoles de la problemática medieval y contemporánea que los ilumina, condiciona y obliga a explicarla y solucionarla doctrinalmente, creemos que solo puede conducir al falseamiento tópico del pensamiento de una época, en función de intereses ajenos a la investigación crítica histórica.

MARAVALL ha puesto de manifiesto, ocupándose concretamente de nuestro tema, esta interdependencia existente entre hechos e ideas: "Ante la radical problematización que las cosas que le rodean ofrecen al hombre éste elabora unas ideas que son como interpretaciones de esas cosas para tratar de entenderlas, y, en consecuencia, para poderse mover entre ellas y ordenarlas, disponerlas y trazar con sentido real su manera de vivir en el mundo" (3).

Es por todo ello que hemos dedicado la primera parte de la tesis a exponer y explicar las ideas y los hechos que, a nuestro juicio, jugaron un papel decisivo en la orientación y soluciones que, a los nuevos problemas a que da lugar la revolución espacial y los cambios internos de la cristiandad en los siglos XV y XVI, dan los autores españoles de la época. Esta íntima relación entre los antecedentes medievales y las ideas de la España de los siglos XVI y XVII ha sido puesta de manifiesto por ZAVALA, para quién, "en buena parte, las ideas y las experiencias históricas que sirven de base a la conquista española de América hunden sus raíces en siglos anteriores al del descubrimiento colombino. Ya que se trate del derecho de la guerra, de las relaciones entre cristianos e infieles o de los contactos que, según la terminología de la época, se entablan entre hombres racionales y bárbaros, es necesario acudir a precedentes remotos" (4).

De acuerdo con tales realidades, dentro de la primera parte hemos pretendido fijar especialmente nuestro estudio en dos aspectos de la época que estudiamos.

Uno, el de la práctica, centrado en el enfrentamiento que desde los primeros tiempos del cristianismo se produjo entre los cristianos y los que no lo eran y las vicisitudes concretas que sufre la cristiandad a lo largo de todos esos siglos hasta el descubrimiento de América frente a los pueblos infieles que la rodean y amenazan, pues únicamente desde esa óptica es posible comprender el proceso de expansión

europaea que tiene lugar en los siglos XV y XVI y las ideas que surgen a raíz del mismo. La necesidad de este estudio es evidente para VERLINDEN: "Para comprender el origen de la expansión europea, hay que situarla dentro de la perspectiva de la oposición entre los mundos occidental y oriental durante la Edad Media" (5).

Otro, el de la teoría, en el que tratamos de exponer las fuentes, las ideas medievales que sirven de base e influyen en la doctrina internacionalista española que surge a consecuencia del descubrimiento de América. Sin tal exposición son incomprensibles las ideas que sobre los infieles se desarrollan en los siglos XVI y XVII, ya que como ha dicho CARRO, "el descubrimiento y conquista de América sirve de ocasión para el contraste de teorías y opiniones, que vienen luchando desde siglos atrás" (6).

Esta separación metodológica de los dos aspectos, práctica y teoría, no supone de ninguna forma que los estudiemos como compartimentos estancos, antes bien ha sido nuestro propósito ponerlos en constante relación, por entender que solo así cobran ambos campos plena virtualidad y coherencia. La relación praxisteoría será constante en toda nuestra tesis.

Sin embargo, es necesario advertir que en esta primera parte no hemos pretendido realizar una investigación total, sino exponer unos hechos y unas ideas que servirán para mejor comprender las de los autores españoles que estudiamos, todo ello desde una perspectiva nueva encaminada a la mejor comprensión de nuestras conclusiones.

Es, así, que acudimos a estudios y trabajos anteriores para construir gran parte de nuestra exposición, sin preocuparnos por utilizar las fuentes originales, labor que dada la amplitud del campo abarcado no hubiera sido factible. Esto se manifiesta especialmente a la hora de exponer las doctrinas medievales sobre los infieles, pues en muchos casos no citamos a los autores por sus obras originales, sino que acudimos a autores de absoluta solvencia crítica y cuando es posible lo confirmamos con más de un autor. Este hecho en nada disminuye, empero, la validez de los textos citados.

Lo anterior no obsta para que el enfoque con que presentamos los hechos sea producto de nuestra propia perspectiva de la cuestión.

Es a partir del siglo XV, principalmente, que hemos utilizado, salvo escasas excepciones, las fuentes originales.

En la segunda parte, la que lleva el título de la tesis, estudiamos lo que constituye el objeto principal de nuestro trabajo. Todas las consideraciones anteriores no persiguen sino darnos el ambiente ideológico-político en que se moverán nuestros autores.

Los capítulos 6 a 9 están dedicados exclusivamente a exponer los fundamentos doctrinales necesarios para comprender la teoría de los autores españoles sobre los infieles. De ahí, que brevemente y sin ánimo de exhaustividad exponamos los rasgos y puntos más significativos para nuestro fin de su teoría sobre el hombre, el Estado, la comunidad internacional y el derecho natural y el derecho de gentes. Es evidente que cada uno de ellos podría haber sido objeto de una sola tesis, pero dado que no pretendemos centrar sobre esos temas nuestro trabajo, sino simplemente utilizarlos de apoyatura para poder estudiar más tarde en concreto la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles, estamos convencidos de que cumplen perfectamente el objeto elegido. La necesidad de su estudio era, por otra parte, ineludible, ya que sin el conocimiento de las ideas básicas que sobre el Estado, la sociedad internacional y el derecho de gentes establecen cualquier consideración sobre los infieles carece de sentido.

Por el contrario, en los capítulos 10 a 13 estudiamos ampliamente en cada autor todos los aspectos que hacen referencia a la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles por parte de la escuela española, a las normas, criterios y valores que presiden las relaciones entre cristianos e infieles. Ello explica el que a pesar de ser solo cuatro capítulos ocupen una gran parte de nuestro trabajo.

En sentido estricto son estos últimos capítulos los que constituyen la parte central de nuestra tesis y los que dan sentido y valor a todas las consideraciones que, sobre los precedentes históricos y el entorno ideológico en que se mueven los autores españoles, se han hecho.

Con ellos se cierra nuestro trabajo de investigación. Desde el capítulo 2 no hay, en definitiva, más que una línea continua que va acumulando, interrelacionando y explicando hechos e ideas a través de los cuales sea posible llegar en los capítulos finales a una exposición coherente, objetiva y crítica de las ideas que sobre los infieles se desarrollan por los autores españoles de los siglos XVI y XVII.

Concluye la tesis con un apartado final dedicado a las conclusiones, que no son sino una breve exposición sistemática de la doctrina expuesta, con especial referencia a los puntos críticos y polémicos de la misma.

Es necesario, sin embargo, aclarar que en ningún caso hemos querido agotar los autores españoles que en ese periodo se han ocupado de las cuestiones que analizamos. Es tal la riqueza intelectual y número de escritores existentes en la España de ese periodo, que

pretender estudiarlos exhaustivamente escapa con mucho al objeto de una tesis doctoral. De ahí, que haya sido sobre los principales y más conocidos que hemos elaborado nuestro estudio. Una selección de este tipo se imponía no solo por razones materiales de tiempo y espacio, sino también por razón del criterio elegido para trabajar este tema, que es el de exponer las líneas fundamentales y más significativas del pensamiento español sobre los infieles y bárbaros en los siglos XVI y XVII.

Finalmente, precisaremos algunos aspectos de la cuestión bibliográfica. De ninguna forma hemos pretendido agotar la cuestión, pues, dado el enorme número de trabajos existentes sobre la escuela española del derecho de gentes, ello sería hoy día poco menos que imposible. Nos hemos limitado a transcribir en la bibliografía indirecta solo aquellas obras que se han utilizado a lo largo de la tesis, entre las cuales están las más importantes para el tema y perspectiva de nuestro estudio.

Lo mismo hemos de decir de los textos y fuentes documentales. Pretender abarcarlos todos escapaba con mucho a nuestras posibilidades. Además, de acuerdo con el fin perseguido, una labor de investigación y descubrimiento de nuevas fuentes nos hubiera apartado del mismo y nos hubiese obligado a orientar la tesis por otros derroteros distintos. Ha sido, pues, sobre los autores más conocidos y de más inmediato acceso que hemos trabajado.

La novedad del planteamiento y de la óptica de nuestro estudio lo hacía necesario, pues era replantear desde una perspectiva nueva y desde unos diferentes presupuestos una doctrina que tradicionalmente se ha venido estudiando, salvo excepciones, aislada del contexto político-internacional que la condiciona, produciéndose con ello frecuentemente una desvirtualización del real sentido de la misma. En esto está nuestra principal aportación. En haber puesto de relieve cómo las doctrinas que elaboran los autores cristianos de los siglos XVI y XVII no son, a pesar de sus logros evidentes en orden a una concepción más igualitaria y menos discriminadora de las relaciones con los infieles y bárbaros, sino expresión de intereses económicos, políticos y religiosos que la cristiandad y en concreto España tienen en ese momento de expansión.

4. Objeto del trabajo

De las consideraciones anteriores puede ya deducirse cual es el propósito de nuestro análisis: exponer las ideas que la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII tiene sobre los pueblos infieles que rodean la cristiandad y que son la base material a costa de la cual se produce la expansión misionera, civilizadora y político-económica de los Estados europeos.

Este fin perseguido pone sin lugar a dudas de manifiesto la perspectiva con que estudiamos una época del pensamiento internacionalista español y el carácter innovador en cierto grado del tratamiento escogido.

Es verdad que los estudios sobre la escuela española son innumerables y que por esa razón parece un poco estéril volver sobre una materia tan tratada. Sin embargo, si hemos vuelto a incidir en ella ha sido porque creemos que está todavía por hacer un estudio de la misma que la ponga en conexión con el proceso de expansión europea en el cual nace y se desarrolla, y al que viene a responder y justificar dentro de ciertos límites.

Evidentemente, un trabajo de esta índole, para ser completo, requiere un estudio mucho más amplio, detallado y complejo, que el que hemos realizado. No es tanto a lo que aspiramos. Con nuestro trabajo solo queremos llamar la atención sobre la necesidad de un estudio de esta naturaleza, único, a nuestro modo de ver, que verdaderamente nos puede dar una visión objetiva y completa del pensamiento español de esa época. Para ello estimamos que la mejor vía es iniciarlo por uno de los aspectos del mismo, el de la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles, es decir, el de los criterios, valores y normas a que se someten las relaciones entre los pueblos cristianos, lanzados a la expansión y conquista de nuevas tierras, y los pueblos infieles, sujetos pasivos de ese proceso. Será a través de este estudio como aparecerán en su exacto sentido y alcance todas las consideraciones internacionalistas de la escuela española y como podremos descubrir, y no por medio de generalizaciones abstractas y puramente teóricas de su doctrina, los criterios discriminadores, si los hay, en favor de los cristianos, que rompen o ponen en su justo lugar la general y abstracta formulación de una comunidad internacional basada en el orden natural y humano, regulada por el derecho natural y el derecho de gentes, y en la que participan todos los pueblos en igualdad de derechos, independientemente de su religión, raza o civilización.

Se trata de una cuestión que, paradójicamente con los numerosos trabajos realizados sobre la escuela española o sobre los acontecimientos históricos que la rodean, nunca, que sepamos, ha sido abordado directamente, sino a lo más tangencialmente, como parte de un estudio global y abstracto de la doctrina de esos autores, y en la mayoría de los casos desprovisto de cualquier vinculación con los hechos que explican y condicionan esas teorías.

Entre las obras de cierta entidad generalizadora que se han ocupado de la cuestión concreta de los infieles, tanto en su aspecto teórico como práctico, como criterio para poder llegar a esbozar la ideología subyacente en todo pensamiento, aunque a veces desde una óptica diferente de la nuestra, se han de citar al menos por lo que han aportado para este estudio, las de CARRO (7), CASTAÑEDA (8), GARCIA

GALLO (9), HANKE (10), HOFFNER (11), LESTURIA (12), MANZANO (13), PEREÑA (14), TRUYOL (15) y ZAVALA (16).

Queda, pues, clara la ambición de nuestro propósito, incluso reducido como está al punto concreto de la problemática y relaciones con los infieles. Si no lo hemos alcanzado, al menos que nuestro trabajo haya servido para replantear de nuevo el estudio de nuestros clásicos desde una perspectiva que estimamos más real y crítica, por cuanto trata de analizar objetiva e históricamente una parte del pensamiento español, huyendo de cualquier triunfalismo.

- (1) SCHMITT, Carl. "La justificación de la ocupación de un nuevo mundo (Francisco de Vitoria)". R.F.D.I., II (1949), separata, p. 13. SCOTT, James Brown. El descubrimiento de América y su influjo en el derecho internacional. Madrid 1930; NYS, Ernest. Les origines du droit international, Bruxelles-Paris, 1894.
- (2) MOREAU-REIBEL, Jean. "Le droit de société interhumaine et le ius gentium. Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Grotius". R.D.C., 77 (1950-II), p. 523
- (3) MARAVALL, José Antonio. "El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político". Revista de Estudios Políticos, 63 (1952), p. 229
- (4) ZAVALA, Silvio A. Las instituciones jurídicas en la conquista de América. México, 1971, p. 225
- (5) VERLINDEN, Charles. Aportación de..... a la obra de Silvio ZAVALA: El mundo americano en la época colonial. México, 1967 vol. I, p. 97
- (6) CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. Salamanca, 1951, p. 6
- (7) CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. Salamanca, 1951
- (8) CASTAÑEDA, Paulino. La teocracia pontifical y la conquista de América. Vitoria, 1968
- (9) GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias. Madrid, 1958
- (10) HANKE, Lewis. La lucha española por la justicia en la conquista de América. Madrid, 1967
- (11) HOFFNER, Joseph. La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana. Madrid, 1957
- (12) LETURIA, Pedro de. "Las grandes bulas misionales de Alejandro VI, 1493". Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, I, Caracas, 1959, p. 153-204.

- (13) MANZANO, Juan. La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, Madrid, 1948
- (14) PEREÑA, Luciano. Teoría de la guerra en Francisco Suarez. Madrid, 1954. La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles. Madrid, 1963, y en general todas sus numerosas obras sobre la escuela española del derecho de gentes.
- (15) TRUYOL, Antonio. "Genèse et structure de la société internationale" R.D.C., 96 (1959-I). "The discovery of the New World and International Law". In memoriam professor Joseph L. Kunz... The University of Toledo Law Review, vol. 1971, nº 1 y 2
- (16) ZAVALA, Silvio A. Las instituciones jurídicas en la conquista de América. México, 1971. La filosofía política en la conquista de América. México, 1972

1ª Parte: LA CRISTIANDAD Y LOS INFIELES HASTA
FRANCISCO DE VITORIA.

Cap. 2.- EL CRISTIANISMO HASTA SU DEFINITIVO ASENTAMIENTO
EN EL MUNDO MEDITERRANEO.

1. Roma y el cristianismo primitivo, p. 26.
2. La cristiandad y las invasiones bárbaras, p. 32.
3. La cristiandad y el Islam, p. 37.

Notas, p. 47.

Capítulo 2º - EL CRISTIANISMO HASTA SU DEFINITIVO ASENTAMIENTO EN EL MUNDO MEDITERRANEO

1. Roma y el cristianismo primitivo

La necesidad de analizar, siquiera sea brevemente, la evolución de la sociedad internacional, referida a la sociedad internacional particular que formaba la cristiandad, frente a otras comunidades políticas con creencias religiosas diferentes, a lo largo de la Edad Media, nos obliga a estudiar esta evolución a partir del cristianismo primitivo, pues, como señala STADTMULLER, las concepciones fundamentales éticas y jurídicas de la comunidad jurídica internacional del medievo occidental están determinadas por puntos de vista cristianos y sólo son comprensibles desde ellos (1).

La aparición del cristianismo en el seno del Imperio romano se produjo dentro de un medio marcadamente hostil. En estos primeros momentos, la religión, que más adelante promocionaría o llevaría a cabo la conquista espiritual y material de las tierras no cristianas, era una religión al margen del poder político, cuando no perseguida.

Pero no debemos dejar de señalar que, si bien hubo periodos de persecuciones religiosas, en general, Roma toleraba las creencias y los cultos de los pueblos vencidos (2), siempre que se mantuviesen dentro de ciertos límites y no tratasen de convertir a los ciudadanos romanos. Se llegó, así, a un cierto modus vivendi con los creyentes de otras religiones, e incluso con los judíos monoteístas y con el cristianismo en los primeros momentos.

A partir de Nerón la situación cambia, pues el proselitismo cristiano se extiende a todos los grupos de la sociedad, ganando rápidamente adeptos, además de enfrentarse al culto a los emperadores.

Desde entonces, dos posturas se suceden, la de la persecución y la de la tolerancia. Ambas se realizaron en la práctica, pudiendo decirse que fue mayor el tiempo de tolerancia que el de persecución. Por otra parte, es interesante señalar que a partir de Trajano, los cristianos no fueron perseguidos por su fe, sino por violar las leyes del Imperio que en determinados puntos chocaban con el cristianismo (3).

Sólo desde este punto de vista es posible comprender la diferencia existente entre el cristianismo primitivo y el cristianismo posterior, especialmente a partir del Edicto de tolerancia de Milán del año 313.

Los principios inspiradores del cristianismo fueron la religión monoteísta que es el judaísmo, el espíritu cosmopolita de los helenos y en especial el estoicismo, y la organización centralista del Imperio romano (4). Sobre esta base el cristianismo aparecerá como una religión monoteísta, universal y centralista. El universalismo será el punto clave alrededor del cual habrá de girar nuestro análisis, pues a lo largo de la historia inspirará la tolerancia y el pacifismo, herencia del estoicismo griego y romano, o la intolerancia y el expansionismo, fruto de la participación de la Iglesia en la idea imperial o en el poder político.

El cristianismo será la primera religión que verdaderamente supere el marco estricto de la tribu, la polis o el imperio, es decir, la primera que se independice de una estructura política definida. El Dios del cristianismo será el Dios de todos los hombres de la tierra (5).

Por ello, como señala TRUYOL, frente a la fusión de lo espiritual y de lo temporal en la ciudad antigua, surge en la ciudad cristiana un dualismo de lo temporal y de lo espiritual que caracterizará toda la historia del Occidente cristiano hasta nuestros días (6). La importancia de este dualismo nos lo da la influencia que su olvido ha tenido en la consideración de los no cristianos.

Hasta la aparición del cristianismo las religiones habían sido religiones de grupo y, por tanto, exclusivas.

Parte el cristianismo de la idea de Dios, legislador de todos los hombres y pueblos. Afirma, por lo tanto, la unidad de la humanidad, pues todos los hombres son considerados hijos de un mismo padre, es decir, hermanos. Así, en la Iglesia tendrán cabida todos los pueblos, y la propia Iglesia se lanzará a su conversión. El "Id y predicad a todos los pueblos" será uno de los postulados fundamentales de la nueva religión (7).

Con el cristianismo adquiere, pues, por primera vez, la historia de la humanidad un sentido unitario (8). Los distintos pueblos ya no se encuentran sin dependencia alguna entre sí, sino que, además de la comunidad que existe entre ellos por razón de la unidad del género humano, está el hecho transcendental de que después de la victoria de los principios cristianos pasarán a formar parte de la familia de pueblos y Estados de la cristiandad (9).

Este factor, el universalismo, tendrá gran importancia, pues, como decíamos, si, en el cristianismo primitivo, en el que la espiritualidad (10) lo impregnaba todo y la Iglesia era perseguida, dió lugar a un pacifismo a ultranza (11) y a una tolerancia que, a parte de nacer de sus propias concepciones, le venía impuesta por la situación precaria en que se encontraba, en la evolución posterior, ese mismo universalismo, ese mismo Dios universal de los cristianos, revestirá, como dice LANGE, el caracter de Dios de un grupo social, debido a la herencia pagana y judía, al mismo tiempo que, al nacer la intolerancia con la acentuación de la verdad absoluta de una religión, el universalismo servirá de base para la expansión de la religión y conversión por la fuerza de los infieles, y para la conquista de los Estados o comunidades políticas no creyentes, originando las guerras de religión (12).

Pues bien, el cristianismo, la Iglesia primitiva, respetó totalmente a los individuos y naciones o comunidades políticas no cristianas, basado su proselitismo en una penetración pacífica y respetuosa de la voluntad de los individuos (13), al mismo tiempo que admitió plenamente la convivencia tanto de individuos como de pueblos de diferentes creencias (14).

El cristianismo no tenía todavía un pensamiento filosófico y político definido. Su postura frente al Imperio romano y los Estados paganos era de sumisión al poder constituido, siempre que las leyes no entraran en contradicción con la religión (15). Sin embargo, sí hubo en ciertos ambientes una resistencia espiritual contra el Imperio, que poco a poco con la cristianización del Imperio fue dando paso a una actitud más positiva, según la cual el Imperio romano había sido un instrumento de Dios para asegurar la expansión más rápida y eficaz del cristianismo (16).

Por otra parte, el ser cristiano no implicaba todavía una superioridad sobre los demás. La diferencia de religión no llevaba consigo un enfrentamiento violento (17).

Sin embargo, se ha de señalar aquí un hecho importante, aunque no definitivo, y es que la Iglesia entró en contacto sobre todo con "gentiles", es decir, con los no creyentes que formaban parte del Imperio romano, y, por tanto, con individuos y pueblos civilizados, en el sentido que este término tenía en aquella época. Además, es en el seno del Imperio donde la Iglesia va a moverse, con todo lo que esto supone.

Dentro del Imperio no existían comunidades políticas independientes, a pesar de la gran autonomía que conservaban algunas de sus partes (18). Sólo a raíz de las invasiones bárbaras se formarán en el marco del Imperio comunidades políticas no sujetas en la práctica al emperador, si bien teóricamente le estén subordinadas.

Así, y como explicación de la postura de la Iglesia, se ha de colocar, al lado de las propias concepciones del cristianismo primitivo que respetaba a los pueblos y comunidades no creyentes, el hecho de que la Iglesia actuó sobre pueblos "civilizados", dentro de una estructura política como el Imperio y desde una posición espiritual, es decir, sin que el poder político constituyese uno de sus pilares, antes bien, constituyendo dicho poder una amenaza (19).

Igualmente sirve para explicar la postura de tolerancia del cristianismo respecto de otras religiones y respecto de los pueblos paganos que rodeaban el Imperio, el hecho de que Roma nunca llegó a una discriminación política y religiosa en relación con los pueblos y naciones que la rodeaban. Nunca limitó el Imperio la aplicación de las reglas del derecho internacional vigente a las comunidades políticas organizadas como "Estados civilizados", es decir, con una organización similar a la de Roma, sino que las normas del derecho internacional se aplicaban a todo tipo de comunidades políticas (20).

Los pueblos "bárbaros" que estaban en sus fronteras, así como el Imperio parto, fueron reconocidos por Roma y respetados, una vez que el Imperio acabó su expansión y estableció unos límites más o menos estables (21). Las relaciones pacíficas, salvo en los momentos en que dichos pueblos se ponían en movimiento para atacar el Imperio, fueron la norma. Los foedus concluidos con los bárbaros que amenazaban o entraban pacíficamente en el Imperio son un claro ejemplo. Estos pueblos eran utilizados, cuando no asimilados, para cubrir funciones, sobre todo militares, dentro de la estructura imperial. Claro que esto obedecía a una impotencia de Roma para seguir otra política.

Con todo, esta mentalidad y esta práctica hubo de influir en la postura de la religión cristiana respecto de los pueblos no creyentes que rodeaban el Imperio. Como veremos, tal postura de la Iglesia se mantendrá, incluso después que la Iglesia pasó a utilizar el poder político, al llegar la época de las grandes invasiones y la caída del Imperio, aunque en este caso también la impotencia de la Iglesia para adoptar otra política era manifiesta.

Pero este cristianismo primitivo pronto iba a iniciar una evolución paralela a la evolución de los factores señalados y, en especial, de la posición de la Iglesia dentro del Imperio romano, primero, y en el marco de la comunidad de Estados cristianos que se formará, después. Esta evolución encontrará una base para su realización práctica en la propia organización centralista que la Iglesia heredó de Roma.

Así, pues, el cristianismo evoluciona con los acontecimientos. Si es con Constantino con quien recibe su reconocimiento oficial, su triunfo se había producido ya antes. El cristianismo y la Iglesia, con su organización centralista, había penetrado en todas las capas sociales y, por lo tanto, habían entrado en los mecanismos del poder político y económico del Imperio (22). Las primeras comunidades cristianas fueron eminentemente espirituales. Ahora, por el contrario, la Iglesia, como organización religiosa, ejercía una clara e importante influencia política. Este hecho, como es lógico, no pasó desapercibido ni para la propia Iglesia y su cabeza el papa, ni para los propios emperadores. Ambas partes comprendieron la importancia de una colaboración para sus propios intereses, llegándose al dominio político-religioso de la Iglesia en el Occidente romano-cristiano y al cesaro-papismo en el Imperio romano de Oriente.

Ya hemos visto cómo existió una tolerancia de hecho durante grandes periodos de tiempo. Aunque fue Galerio quién reconoció la inutilidad de las persecuciones, promulgando poco antes de su muerte, el 30 de abril del año 311, un edicto de tolerancia respecto de los cristianos, cuyo texto es muy significativo (23), había de ser Constantino el primer emperador que, comprendiendo el problema y las ventajas que de ello podrían derivarse para el propio Imperio, procedió a un reconocimiento oficial del cristianismo por el Edicto de Tolerancia de Milan del año 313. Con él se instaura la libertad de cultos, tanto paganos como cristianos (24).

Constantino se resolvió en favor del cristianismo como hombre de estado, buscaba la salud del Imperio y no la salvación de su alma. Para él, el dominio sobre la Iglesia era un complemento esencial de la institución imperial (25).

Pero si el Imperio utilizaba al cristianismo en un intento de resolver sus problemas, la Iglesia se sirvió del reconocimiento y de su participación oficial en el poder para desarrollar su proselitismo y, en consecuencia, aumentar su fuerza. Los papas fueron conscientes de su importancia y desde ese momento, salvo ataques aislados de emperadores posteriores (26), aprovecharon la situación para actuar en el gobierno del Imperio en defensa de sus intereses, hasta que el debilitamiento progresivo del Imperio romano de Occidente hizo que la Iglesia se constituyese en el poder supremo del mismo.

Aunque Constantino respetó la libertad de cultos, a partir de su muerte, bajo el imperio de sus hijos Constante y Constancio, la situación evolucionó rápidamente en favor del cristianismo, que pronto se convertirá en la única religión del Estado, mientras que

el paganismo pasará a ser su adversario. Este hecho no es extraño, pues la unión íntima entre la religión y el Estado está tan arraigada en las concepciones del mundo antiguo que el cristianismo encontrará natural esta fusión, tanto más cuanto facilita su tarea universalista (27).

El triunfo del cristianismo fue el triunfo de la Iglesia. Esta se adaptó fácilmente al nuevo sistema de vida, iniciando un periodo, si bien con enormes alternativas y conflictos, de cogobierno del mundo cristiano por ambos poderes, temporal y espiritual con todo lo que esto llevaba de cambio respecto de las primitivas concepciones cristianas (28).

A partir de este momento, los emperadores olvidaron la tolerancia del Edicto de Milán y participaron, con algunas excepciones, en la defensa de la ortodoxia y de la unidad eclesiástica. El cisma y la herejía fueron objeto de duras persecuciones, no ya espirituales, sino corporales. Como señala LECLER y nosotros no podemos menos de recalcar, pues aunque se refiere a herejes y cismáticos su influencia en el trato que los paganos recibirán en la Edad Media no deja lugar a dudas, esta política religiosa de los emperadores iba a pesar fuertemente en los destinos de la cristiandad, pues al aplicar a los disidentes penas corporales, desapareció durante muchos siglos la distinción entre lo espiritual y lo temporal, y el cesaro-papismo y la teocracia se vieron favorecidos (29).

La postura de la Iglesia ante este hecho varió según las situaciones. Cuando la autoridad imperial favorecía la herejía o tomaba medidas peligrosas para los intereses espirituales, obispos y papas insistían en la separación entre lo espiritual y lo temporal. Cuando la autoridad imperial estaba de acuerdo con la Iglesia, esta suaviza u olvida el anterior principio, permitiendo la actuación imperial en materia religiosa y sobre todo en la persecución de herejes y cismáticos, por considerar al poder civil brazo armado de la Iglesia (30).

Una nueva era se abría para el cristianismo. Su evolución doctrinal se manifestará desde ese mismo momento y marcará con su sello la historia futura. El proselitismo religioso, primero pacífico y después violento, hará irrupción e incidirá en las relaciones entre los Estados cristianos y los no cristianos, entre los creyentes y los no creyentes, aunque con distinto signo según los momentos históricos.

Fijémosnos, pues, en el primer contacto importante que se produce entre un cristianismo ya establecido y poderoso y los pueblos no cristianos. Nos referimos a las invasiones bárbaras.

2. La cristiandad y las invasiones bárbaras

El primer encuentro importante de la Iglesia con pueblos no pertenecientes al Imperio romano, de diferente civilización y con una religión distinta de la cristiana, tiene lugar a raíz de las invasiones bárbaras. Aunque los contactos y conflictos tenían un marcado carácter político, la posición preponderante de la Iglesia dentro del Imperio necesariamente los daba un cierto tono religioso.

Las primeras invasiones, aunque pacíficas y canalizadas por Roma para la defensa de sus fronteras, se producen ya con Nerón. A partir de esta época la penetración de los bárbaros dentro del Imperio es frecuente, si bien el poder de Roma será todavía capaz de controlarlos. No es mas que a partir del periodo conocido con el nombre de la "anarquía militar" (235-268) que el Imperio empieza a tambalearse (31), sobre todo por el ataque constante de los pueblos bárbaros establecidos en el norte y noroeste y por la poderosa expansión del Imperio persa bajo la dinastía de los Sasánidas. Desde ese momento la penetración pacífica y violenta de los bárbaros no dejará de ir debilitando las estructuras del imperio. La entrada en Roma de Alarico (25 de Agosto del 410) y su saqueo serán el anuncio del fin del Imperio de Occidente, separado definitivamente del de Oriente a la muerte de Teodosio (año 395), que dejará de existir ante el empuje de Odoacro el año 476.

Es importante señalar que Rómulo Augusto cayó a consecuencia de uno de los muchos golpes de Estado que tuvieron lugar en el Bajo Imperio y que el Imperio fue derrocado desde el interior, no a consecuencia de una invasión. El beneficiario fue un bárbaro y el régimen instaurado fue un compromiso conservador que defendía los intereses romanos.

Odoacro enviará las insignias imperiales al emperador bizantino, con lo que simbólicamente se volverá a la unidad romana, pero solo simbólicamente, pues de hecho Occidente está dividido en reinos bárbaros.

Las invasiones continuarán después de la caída del Imperio de Occidente, recrudeciéndose hacia finales del siglo VI, para seguir más tarde, con esporádicas pero importantes invasiones procedentes del norte y este de Europa, paralelamente a la gran invasión musulmana. Se puede señalar como última oleada la conquista mongol del siglo XIII que alcanzó a todo el este europeo (32).

Para nuestro propósito solo nos interesa de momento la primera oleada de invasiones, la que da lugar a la formación de los reinos bárbaros sobre las ruinas del Imperio romano de Occidente.

Las relaciones entre Roma y los bárbaros adolecen de una falta de estudios, sobre todo por lo que a la historia diplomática se refiere (33). Con todo es de notar el importante papel que jugaron los clérigos como intermediarios (34), lo que no dejara de tener interés para comprender la postura de la Iglesia.

La penetración a lo largo del Bajo Imperio se produjo, como ya hemos señalado, unas veces por la fuerza, fracasando estos intentos hasta el año 378 en que los godos vencen a los romanos en Andrinópolis, otras pacíficamente. La situación varió cuando pueblos enteros penetraron colectivamente en el Imperio y permanecieron en él como cuerpos extraños. Primero fue un estado de hecho, fundado en la violencia y en la necesidad, pues Roma mantenía la esperanza de una victoria. Más tarde, esta situación se convirtió en un estado de derecho, que cristalizó sobre todo a través del foedus, tratado político que, aplicado primero a los pueblos fronterizos que interesaba a Roma utilizar para su defensa, pasó a aplicarse a los bárbaros establecidos en el mismo Imperio. Otras veces la fórmula empleada fue la de amici populi romani (35). De esta forma, por medio de una ficción jurídica, en un mismo territorio se superpusieron dos poderes (36): el del jefe bárbaro, aliado de Roma, pero jefe absoluto de sus tropas, y el del gobierno romano, teóricamente intacto y obligado a proporcionar a los bárbaros víveres y vivienda. El primero de estos poderes al disponer de la fuerza aventajaba evidentemente el segundo (37). Los pueblos bárbaros aparecían así frente al Imperio como iguales, cuando no imponían sus condiciones en los tratados de paz (38).

El cambio decisivo, la aparición de los reinos bárbaros como entidades plenamente autónomas del Imperio (años 440-460), es anterior a la desaparición de la institución imperial. A partir de esas fechas se puede hablar ya de reinos bárbaros.

¿Pero qué se entendía por bárbaro? Este aspecto de la cuestión es de sumo interés, pues la evolución del significado de dicho término va a tener honda influencia en los siglos posteriores.

MUSSET ha expuesto brevemente esta evolución (39).

Para los helenos "bárbaro" era todo lo que no compartía ni la lengua, ni las costumbres, ni la civilización griegas, aunque fuese súbdito de un imperio con una gran civilización, como era Persia. El término y la concepción fueron adoptados por el Imperio romano. Así se consideró bárbaro todo el que no se integraba en el mundo romano, es decir, bárbaros eran simplemente los extranjeros no asimilados. Con todo, el término bárbaro necesariamente tenía algo de discriminatorio, pues se utilizó, sobre todo a partir del Bajo Imperio, como contraposición al de ciudadanos romano, con lo que

esto implicaba. Pero no era difamatorio, pues los propios invasores tras haber triunfado sobre Roma lo adoptaron como suyo. Por ello, cuando se habla de invasiones bárbaras únicamente se constata un hecho: la invasión del Imperio desde el "exterior", por una civilización distinta (40).

En los siglos posteriores, aunque el vocablo se utilizará con distintos significados, seguirá sin tener un claro carácter peyorativo. Los historiadores antiguos lo emplearán para designar a los enemigos de sus respectivos reinos, evitando con ello mayores complicaciones terminológicas. Sin embargo, en el siglo IV, Amiano Marcelino renuncia a tratar de bárbaros a los persas, pues es consciente del alto grado de organización del Estado sasánida. Con ello el término bárbaro empieza a coincidir con la idea de desorganización, caso, señalado por el mismo autor, de las tribus germánicas. A pesar de esto, el significado original de la palabra se mantendrá todavía. Incluso hay frases de alabanza para ellos. Así, Salviano, en su obra De gubernatione Dei (año 440), los elogia, pues los considera mejores que las poblaciones romanas, al menos por su conducta y costumbres. En cuanto a la objeción de que están contaminados por la herejía arriana, Salviano les concede el beneficio de la buena fe (41).

En el siglo VI se emplea por los Estados germanos en el sentido de extranjero, e incluso de germano. Para Teodorico los que no son ni romanos ni godos son barbari. Mas tarde, el término se aplica a los francos y a los burgundios, siendo utilizado en este sentido por ellos mismos.

Será en el siglo VII cuando se produzca el gran cambio en su significado y empleo, sufriendo una mutación hacia un sentido religioso y adquiriendo en consecuencia un significado claramente peyorativo. Desde entonces bárbaro significará "germano no cristianizado", "pagano". Este concepto marcará en gran medida la Edad Media, determinando las relaciones de la cristiandad con los no creyentes.

Con la desaparición del Imperio romano de Occidente lo que se produce es un cambio político, sin que tenga lugar un cambio revolucionario importante en la civilización del Bajo Imperio. Como dice PIRENNE, la gran novedad de la época es un hecho político: una pluralidad de Estados sustituye en Occidente a la unidad del Estado romano. Y aunque esto es fundamental, pues cambia la estructura política, la vida permanece en lo principal como anteriormente (42). Sin embargo, a escala mediterránea esta transformación tiene su importancia, pues con el derrumbamiento del Imperio Occidental se sienta la primera piedra para la división tripartita del mundo mediterráneo que culminará con la invasión árabe.

En toda esta transformación a que dan lugar las invasiones, la Iglesia va a jugar un papel fundamental, que repercutirá decisivamente en toda la historia posterior. Vista brevemente su actuación en el seno del Imperio y la transformación del cristianismo en religión oficial, con su consiguiente participación en el poder, veamos ahora su comportamiento ante la irrupción de los bárbaros y la desaparición del Imperio.

¿Hubo verdaderamente una oposición ideológica entre bárbaros y romanos, cristianizados o no? La conclusión evidente es que no. Así lo establecen la mayoría de los autores y entre otros PIRENNE (43) y MUSSET (44).

Nada ideológico animaba a los bárbaros contra el Imperio, ni motivos religiosos, ni racistas, ni consideraciones políticas. En su lugar, admiraban todo lo romano. Lo que pretendían era establecerse y disfrutar de los bienes materiales que veían en el Imperio. Su religión no era conflictiva, pues respetaban tanto los dios romanos como el Dios único de los cristianos. Su paganismo era átono, familiar y sobre todo de divinidades subterráneas, de ninguna forma conquistador y fanático. Una vez establecidos, su primera preocupación fue librarse de él. Ninguno de los pueblos que se establecieron, el Imperio permaneció fúel a sus creencias más de una generación.

Ante estos hechos la Iglesia no tuvo ningún problema con la religión de los nuevos pueblos, pues, además de ser respetada y hacer muchas veces de intermediaria con los poderes romanos, vió engrosar sus filas con los recién llegados. Solo el arrianismo pudo durante un cierto tiempo plantear un conflicto ideológico entre romanos y germanos, obligando a la Iglesia a defenderse de sus ataques. Pero el arrianismo nació en el Imperio, de especulaciones helenísticas, y en su origen no tuvo ninguna conexión con los bárbaros (45). A pesar del éxito inicial que tuvo entre los invasores, a finales del siglo VI había prácticamente desaparecido y el cristianismo era la religión dominante de los reinos bárbaros.

A lo anterior se ha de añadir el carácter fundamentalmente laico de los Estados bárbaros, que en este aspecto continuaron con la tradición antigua. Como señala PIRENNE, por grande que sea el respeto que profesan a la Iglesia, por grande que sea su influencia, ésta no se integra en el Estado. El poder político de los reyes, como antes el de los emperadores, es, en principio, secular, e igual sucede con los distintos grados de la administración. Pero al mismo tiempo la Iglesia les está sometida, pues los reyes nombran una gran parte de los cargos y convocan los concilios, siguiendo en esto tan bién la tradición antigua. Estado e Iglesia tienen dos esferas dis tintas de actuación, si bien ésta queda sometida a aquél.

En contraste de estos reyes con los gobiernos posteriores, sobre todo a partir de Carlomagno, en que el poder político revestirá un marcado carácter religioso, es enorme. La explicación de esta diferencia ha de buscarse en que la sociedad todavía no es dependiente de la Iglesia para su vida. Aún existe un personal laico capaz de hacer andar al Estado. Más adelante esto no sucederá, y la Iglesia y sus cuadros pasarán a ser imprescindibles en el gobierno (46).

No debe olvidarse, por otra parte, que, en el año 494, Gelasio I condensó en una carta al emperador de Oriente, Anastasio, la dualidad, ya formulada desde los primeros tiempos del cristianismo y acentuada por la patrística, del poder espiritual y del poder temporal como dos esferas distintas, aunque más excelente la espiritual, dentro de la concepción unitaria de la sociedad cristiana. A partir de este momento, la teoría de las dos espadas pasará a jugar un papel fundamental, tanto en la teoría como en la práctica, en los siglos venideros (47). Con todo, en este período no existió una postura clara por parte de la Iglesia, pues ésta estableció la dualidad o la necesidad de una íntima colaboración del poder civil como brazo armado de la Iglesia, según las circunstancias de cada momento (48).

Por último, y como factor nada despreciable, está la rápida romanización de los bárbaros.

Es un hecho evidente, como ya hemos señalado, que los bárbaros no querían destruir el Imperio, sino que lo admiraban (49). No aportaron ideas revolucionarias capaces de transformar profundamente el orden existente. Allí donde se establecieron se asimilaron, se romanizaron, aceptando gran parte de las instituciones romanas y aprovechando la burocracia del Imperio.

La cristianización, por otra parte, fué rápida. Ya hemos visto como se efectuó el paso pacífico del paganismo al cristianismo o al arrianismo, y el más conflictivo del arrianismo al cristianismo. A partir del año 600, el cristianismo no se detiene un sólo momento, avanza pueblo tras pueblo. Aunque se trataba de una cristianización fundamentalmente externa, sobre todo en los primeros momentos, debido a consideraciones de tipo político y cultural del lado de los soberanos, tales como la lucha contra la aristocracia pagana, la admisión a una cultura superior y la integración de la población de origen romano dentro de los nuevos estados, poco a poco se fué produciendo una cristianización interna, que provocó una paulatina transformación de las ideas éticas y jurídicas vigentes en los nuevos reinos cristianos. Un factor importante en la aceptación externa del cristianismo fué que, a través de ella, los soberanos pasaban a formar parte de la naciente familia de Estados cristianos.

Esta masiva conversión de los bárbaros tuvo lugar tanto a través

..//..

de la Iglesia occidental latina como de la Iglesia oriental griega, acentuándose, en consecuencia, la división entre las dos comunidades político-internacionales que, hasta la irrupción del Islam, empiezan a dibujarse en el mundo mediterráneo.

En definitiva, la Alta Edad Media será la sustitución de una romanidad asesinada por un germanismo triunfante. En todas partes hubo compromisos que originaron una nueva civilización, distinta a la vez de las de la Baja Antigüedad y de la Germania independiente (50). Esta nueva civilización tendrá como eje fundamental la religión cristiana, el Papado, la cultura eclesiástica.

De todo lo anterior es posible deducir una clara conclusión: en el primer contacto masivo y violento que la civilización que el cristianismo había ido asimilando sufre, y en la cual la Iglesia había alcanzado una posición político-social importante, el cristianismo y la Iglesia no sólo no entran en conflicto con los invasores, sino que, al ser la única organización de nivel mediterráneo que se mantiene y los portadores de la civilización romana, junto con el Imperio de Oriente, pasan a primer plano en la vida de los nuevos Estados, que rápidamente aceptan la religión cristiana y se integran en la unidad moral que, reflejo de la anterior unidad política, impone la Iglesia. Así, la Iglesia no tardará en transformarse en centro neurálgico de la nueva civilización.

No es, pues, de extrañar la política tolerante y pacífica con que la Iglesia actúa desde los primeros momentos ante los paganos que irrumpen en el Imperio, lo destruyen, y se erigen en reinos independientes. Además, en estos contactos el cristianismo y la Iglesia no tienen todavía la fuerza cultural, política y religiosa que, a partir de entonces, empezarán a adquirir.

Por último, el cristianismo, ante el gran cambio que se produce, se ve obligado a concentrar sus fuerzas en el marco territorial que antes había sido el Imperio, de forma que prácticamente no existe una expansión religiosa fuera de los antiguos límites imperiales, ni respecto de pueblos diferentes a los que se establecen dentro de lo que fué ámbito imperial.

3. La cristiandad y el Islam.

La aparición del Islam, y su difusión a lo largo y ancho del mundo mediterráneo, va a constituir una auténtica sorpresa para los pueblos en él establecidos. Si las invasiones bárbaras habían venido produciéndose y anunciándose desde siglos atrás, al mismo tiempo que establecían contactos duraderos con el Imperio romano, la invasión musulmana irrumpió con enorme violencia y rapidez (51), asombrando a los Estados bárbaros y a la Iglesia. En menos de un siglo, la mayor parte del mundo mediterráneo está bajo el Islam.

Además de por esta rapidez, se caracterizó la invasión musulmana por la enorme fuerza y empuje con que actuó desde el primer momento. Los árabes llevaban consigo una concepción religiosa del mundo, nueva, vigorosa, con gérmenes de una brillante cultura, que les permitió imponer en las tierras conquistadas su religión y su idioma, al mismo tiempo que constituir un gran imperio, que si no había de ser duradero, al menos era expresión del vigor y fuerza de la nueva religión (52).

Pero el carácter religioso de la invasión será el dato fundamental de la misma. Como ha señalado PIRENNE, la gran cuestión que se presenta cuando se estudia la invasión musulmana, es la de saber cómo los árabes, no más numerosos que los germanos, fueron capaces de conquistar tales extensiones sin ser absorbidos por las poblaciones que sometieron, en teoría con una civilización superior. Para dicho autor la única respuesta es de orden moral. Es la religión, la fe nueva que los arrastra, lo que les hace inamisibles, lo que les da la fuerza (53).

El Islam se proclama religión universal, como el cristianismo y así los discípulos de Mahoma emprenden la conquista del mundo a fin de llevar a todos los hombres la religión verdadera (54), como el cristianismo también. Para lograrlo tratará de someter a los demás pueblos por medio de una lucha que se llamará "guerra santa" (55). La guerra santa será así la afirmación por el Islam de una pretensión de carácter universal, ecuménico, de la religión musulmana (56). No es tanto la conversión de los vencidos, como su sujeción a lo que aspira el Islam.

El mundo estará dividido para el Islam en dos partes, llamadas en árabe dar el Islam y dar el Harb. La primera, o el mundo del Islam, comprende los países de dominación musulmana y todos los creyentes, es el sector del derecho. Por el contrario, las regiones no sometidas al Islam, dar el Harb, son el sector de la guerra y de la hostilidad (57). Es este último sector el que han de conquistar los creyentes a través de la guerra santa, que, según señala RECHID, no implica necesariamente la lucha armada (58).

Sin embargo, se ha de señalar aquí una diferencia importante y es la distinción dentro del dar el Harb entre los llamados pueblos del Libro, especialmente cristianos y judíos, a los cuales el Islam, por estar ellos también dentro de los pueblos del Libro, una vez sujetos permite su continuación en la fe cristiana y judía, si bien sometidos a tributo (59), por un lado, y los idólatras, pueblos no pertenecientes al Libro, para los cuales la salida más normal, aunque no la única, es la conversión al Islam, por otro (60). Esta diferencia será fundamental en el mundo mediterráneo, ocupado por cristianos, judíos y musulmanes.

De lo anterior se deduce, como ha indicado VISMARA, que para el cristianismo y la Iglesia, el Islam no es tanto un enemigo peligroso por su actividad guerrera y conquistadora, como por constituir un sistema antitético, que mediante la guerra santa se procura nue

vos súbditos y fieles y que representa una tendencia hegemónica (61). Se nos presenta, pues, frente a frente, dos mundos, dos sistemas, dos religiones, ambas universalistas y de tendencias hegemónicas, cuyo fin será, por lo tanto, la conversión y conquista de todos los pueblos del mundo. El enfrentamiento armado, las reacciones ideológicas habían de producirse tarde o temprano.

Siguiendo a PIRENNE, podemos decir que la conquista de las costas asiáticas y africanas del Mediterráneo por los musulmanes fue para la Iglesia una gran catástrofe, pues el territorio de la cristiandad quedaba reducido única y exclusivamente a Europa, aumentando esta catástrofe el cisma que iba a separar definitivamente el Occidente del Oriente (62).

Un punto importante, implícito en lo anteriormente expuesto, es la tolerancia en la teoría y en la práctica que existió en el Islam, a pesar de los periodos en los que este principio no tuvo aplicación. Mahoma prescribió con una gran amplitud la tolerancia en las relaciones con los cristianos; judíos e incluso idólatras que quedaron bajo la dominación musulmana. Hemos visto que la conversión no era forzosa, y que bajo el Islam pudieron existir, incluso con sus Iglesias y sacerdotes, los cristianos y judíos (63). En sus relaciones con otros pueblos el Islam hizo gala en general de una política tolerante, que no entraba en contradicción con la institución de la guerra santa, pues ésta perseguía la conquista y no la conversión automática. Esta postura, como veremos, tendrá su reflejo paralelo en gran parte de las actuaciones de la Iglesia respecto del Islam a lo largo de la Edad Media.

Sin embargo, la tolerancia y las relaciones pacíficas entre los Estados cristianos y el Islam no impedirá el enfrentamiento ideológico que necesariamente había de existir entre dos sistemas religiosos de tendencia hegemónica, dotados de una amplia fuerza de atracción y establecidos territorialmente sobre lo que en tiempos del Imperio romano había constituido una unidad política y a partir de Constantino una cuasi-unidad religiosa.

A través de la comparación del impacto producido respectivamente por las invasiones bárbaras y por la invasión musulmana comprenderemos mejor lo que supuso una y otra y la distinta reacción a que dieron lugar en el mundo cristiano.

Las diferencias entre las invasiones son notables, así como sus resultados. PIRENNE ha esbozado una comparación que no podemos menos de señalar.

Las invasiones germánicas se anuncian ya antes del Imperio y constituyen una preocupación del mismo a lo largo de toda su historia. Durante largo tiempo son contenidas o utilizadas, y no es más que a través de un largo proceso histórico que conquistan el Imperio. Carecen de una religión y de una cultura con fuerza capaz de imponerse. El cristianismo en ningún momento se ve amenazado, antes el contrario ve crecer sus filas con los nuevos pueblos. Los bárbaros en consecuencia son absorbidos o asimilados por el mundo religioso y cultural del Bajo Imperio, produciéndose, al mismo tiempo que una cierta germanización del mundo romano, una romanización de los bárbaros. Si con dichas invasiones cambia la estructura política del Imperio, la unidad religiosa-cultural continua y la Iglesia sigue desempeñando un papel predominante

Todo lo contrario va a suceder con la invasión musulmana. Esta coge de sorpresa al mundo romano-cristiano, pues a lo largo de la historia romana los contactos con los árabes habían sido mínimos y en ningún momento habían constituido una amenaza. La rapidez de la invasión y subsiguiente conquista contrasta con la de los pueblos bárbaros. La conquista musulmana se extiende a lo largo y ancho del Mediterráneo y lleva consigo una enorme fuerza espiritual que se impone al cristianismo allí donde se produce. La consecuencia es la no asimilación de la invasión por el mundo romano-cristiano, sino lo opuesto, la islamización de lo conquistado. La unidad religiosa, por lo tanto, se quiebra, la Iglesia se ve amenazada y un nuevo mundo se introduce en la cuenca mediterránea. Dos civilizaciones, dos religiones, entran en liza. El mar que hasta entonces había sido el centro de la cristiandad se transforma en frontera. La unidad mediterránea se rompe (64).

Así, pues, la invasión musulmana había de marcar decisivamente, no solo la evolución y reacción de los Estados germano-cristianos sobrevivientes, sino la actuación y reacción de la propia Iglesia, produciendo un hito en el desarrollo histórico de la civilización cristiana y de la estructura político-religiosa que la sustenta (65).

Por primera vez desde que hemos empezado nuestro estudio, la Iglesia, la cristiandad, han de retroceder y perder ante pueblos no creyentes. Esta derrota marcará la historia de la Iglesia y del pensamiento cristiano en la Edad Media (66).

Por vez primera desde Roma, la cristiandad, circunscrita al extremo occidental de Europa, rodeada de un océano desconocido por el oeste, de estepas y desiertos por el este, y del Islam por el resto, se ve reducida al aislamiento. El comercio con el Oriente pasa en gran parte a manos del Islam, y solo el reducido tráfico de caravanas a través de la estepa rusa pone en contacto a los cristianos con pueblos civilizados distintos de los musulmanes. El horizonte se cierra y Occidente se repliega forzosamente sobre sí mismo.

Este aislamiento, que, como veremos, no disminuirá sino que acrecentará el sentido universalista del cristianismo y el expansionismo que animará después a la cristiandad, haciéndola mucho más agresiva, tendrá consecuencias importantes en lo que al concepto de infiel en la Edad Media se refiere, pues salvo los contactos que tienen y tendrán lugar con los pueblos paganos de la estepa, pueblos nómadas que solo atraerán la atención de Occidente por la amenaza que en determinados momentos representan o para su conquista y conversión manu militari, los únicos infieles conocidos serán los musulmanes, con toda la carga de animosidad religiosa y desecho de desquite que esos pueblos producirán entre los cristianos y la Iglesia. El conocimiento indirecto y remoto de la India y China no paliará este hecho, excepción hecha de los siglos XIII y XIV. Así, el concepto de infiel tenderá a identificarse con el de musulmán, con todo lo que esto significará para la teoría que se irá desenvolviendo a lo largo de la Edad Media sobre la condición jurídica de los pueblos no cristianos. La práctica, sin embargo, seguirá en general derroteros distintos.

Al mismo tiempo, si en el marco mediterráneo la cristiandad y el Islam parecen estar en igualdad de fuerzas, en el cuadro más amplio del mundo civilizado, hasta finales de la Edad Media, es el Islam quién tiene una superioridad en todos los aspectos (67).

En definitiva, el Islam cortaba el camino de expansión a la cristiandad, y mientras aquel dominará la parte sur y este del Mediterráneo el contacto de la cristiandad con el resto del mundo no era posible de momento. Y si bien este hecho no tendrá al principio una gran importancia, dado el estado de Occidente, más tarde, al recuperarse, pasará a ser un factor decisivo en su acción.

Interesa, pues, ver esta cristiandad medieval, este Occidente que, después de la caída del Imperio romano, la aparición de los reinos bárbaros y la invasión del Islam, se nos presenta de cara a la larga Edad Media.

Para comprender la cristiandad medieval es necesario, como señalan VON MARTIN y LECLER, comparar la situación política y religiosa de esta época y la de la antigüedad cristiana (68), que ya hemos visto.

Si cogemos la época de San Agustín encontramos que la Iglesia y el Imperio constituyen dos poderes distintos, que no pueden confundirse. A pesar de su conversión, el Imperio continua siendo un organismo autónomo, que no debe al cristianismo nada, ni sus orígenes, ni sus elementos constitutivos.

Por el contrario, en la época carolingia la situación ha cambiado. La ruina del Imperio, los reinos bárbaros, la invasión del Islam, son acontecimientos que, si separados no explican la nueva sociedad, juntos han producido una nueva civilización, de la que el Imperio carolingio será como la aurora. Su característica consistirá en el papel fundamental que en ella juega la Iglesia, que será el motor e inspiración de la misma, pues después de las conmociones anteriores es la única poseedora y guardiana de los valores intelectuales y culturales del mundo occidental, el único poder organizado capaz de actuar como centro unificador de la compleja situación socio-política, el único organismo capaz de imponer y mantener unos valores morales y religiosos que permitan la supervivencia de Occidente como un todo (69). Aparece, en consecuencia, por primera vez una civilización cristiana en el sentido estricto del término o, según LECLER, una civilización eclesiástica, dado el protagonismo de la Iglesia (70).

De esta forma, el antiguo dualismo Iglesia-Estado desaparece, en cuanto sociedades distintas y autónomas, si bien la distinción subsiste, pero dentro de una sociedad única llamada Iglesia y que a partir del siglo IX se llamará también cristiandad (71).

Carlomagno fue el que dió cuerpo y entidad a la cristiandad al dotarla de una vasta unidad política y de un imperio. No se trataba de una renovatio imperii, como entonces se habló, sino de un organismo completamente nuevo, una especie de Ciudad de Dios, que el imperio y el papado administraban en lo temporal y espiritual respectivamente. Después, el imperio podrá disolver o dividirse, pero la noción y el hecho de la cristiandad, con todo lo que implica, perdurará. Así, los múltiples reinos, principados y señorios de la Europa feudal no serán mas que sectores temporales de una única sociedad, la cristiandad (72).

¿Pero cual es el significado que la palabra cristiandad expresa en esa época? LECLER nos explica cómo, si primitivamente se empleó en el sentido de "religión cristiana", "de creencia cristiana", en el periodo que se inicia con Carlomagno pasa a tener un sentido colectivo de "sociedad cristiana", de Iglesia (73). Este sentido aparece claramente en el pacto de Douzy entre Carlos el Calvo y Luis el Germánico (año 865) y en múltiples textos de los siglos IX al XIII, mereciendo la pena destacar los de Hincmaro (74) y Gregorio VII (75). El éxito de este término y su mantenimiento para designar a los pueblos cristianos dependientes de Roma será el reflejo de la nueva sociedad que nace. La necesidad de tener claro este concepto a la hora de analizar las relaciones teóricas y prácticas con los pueblos no pertenecientes a la misma queda de manifiesto, pues en función de dicha sociedad espiritual se realizarán las relaciones con los pueblos infieles.

Por otra parte, y esto se estudiará más ampliamente, la confusión entre los órdenes temporal y espiritual, que no se dió normalmente en el cristianismo primitivo, y que es una manifestación del nuevo orden de cosas, será el punto clave para el estudio de la consideración de los pueblos no cristianos en el pensamiento medieval y renacentista.

Brevemente vamos a esbozar algunos de los rasgos más característicos de la cristiandad para el objeto de nuestro trabajo.

Como señala TRUYOL, sería erróneo ver en la cristiandad medieval un super-Estado, pues el emperador, tanto en la teoría como en la práctica, no ejercía un gobierno directo sobre el conjunto de los cristianos. El poder del papa, sin embargo, era más efectivo al extenderse a todos los bautizados. La cristiandad medieval constituía, por tanto, una diarquía peculiar compatible con una amplia autonomía de los cuerpos sociales que la componían (76). La cristiandad medieval implicaba una pluralidad política dentro de una unidad cristiana, dentro de una única sociedad, cuyas cabezas eran el papa y el emperador.

La unidad de fe será el elemento constitutivo de la cristiandad. Esta unidad se imponía al mundo occidental en su conjunto y a cada reino en particular. En definitiva, la cristiandad constituía un organismo político-religioso, cuya base era la unidad de fe (77). Según VISMARA, la relación de pertenencia a la Iglesia fue la relación social fundamental, que superaba incluso las relaciones de clase y de nacionalidad (78). Aparecía, en consecuencia, como un bloque frente al Islam. Este fue el factor más importante en el acrecentamiento de la unidad dogmática y religiosa. Frente a él la cristiandad tomó conciencia de lo que constituía su solidez y fuerza: la fe cristiana. Respecto del exterior, respecto de los infieles, surgió así una postura de superioridad y de negación de todo tipo de igualdad, que facilitaría el desarrollo de la doctrina sobre los infieles y de la expansión religiosa de la cristiandad. En el interior, la herejía, al poner en entredicho esa unidad, tan básica y esencial, y, en consecuencia, al amenazar el orden social y religioso establecido, pasaba a ser considerada como el mayor crimen de todos, pues minaba la unidad cristiana frente a un mundo exterior infiel y frecuentemente hostil.

Este acrecentamiento del sentido de unidad religiosa hizo aparecer otra de las notas características que nos interesan: El Universalismo medieval cristiano. Si desde un principio el cristianismo y la Iglesia había tenido una vocación universalista, por cuanto su fin era toda la humanidad, en la Edad Media este universalismo adquirirá una agresividad y una fuerza hasta entonces

desconocidas. A través del cristianismo se había llegado a la formación de un bloque unitario en Occidente, empero, éste no podía detenerse ahí, pues el mundo pagano había de ser cristianizado, entrando a integrar ese organismo político-religioso. En definitiva, el cristianismo recalcará su universalismo, la Iglesia su carácter ecúmenico y la cristiandad como un todo su afán de conquista espiritual y material (79).

De esta forma, la proyección exterior de la cristiandad revisará la forma de una política expansionista. Como ha indicado HOFFNER, el orbis christianus no solo era un patrimonio teneosamente defendido, sino también, religiosa y políticamente, una consigna para la conquista del mundo. Por eso la propagación del reino de Cristo era encomendada a los emperadores y reyes con solemnidad litúrgica como un sagrado deber (80).

El mundo mediterráneo sufre, pues, a consecuencia de la invasión musulmana y de las reacciones que se producen en el seno de los Estados cristianos y de la Iglesia, que hemos visto, una transformación que ha de subsistir toda la Edad Media, llegando en cierta manera a nuestros días.

Como ha señalado TRUYOL, sobre las ruinas de esta unidad se constituyen tres sistemas políticos internacionales con instituciones propias y en estrecho contacto entre ellos. La cristiandad se divide en dos familias de pueblos, los pueblos católicos romanos (el occidente latino), de un lado, girando alrededor del papado y del imperio (romano-germánico) de Occidente, y los pueblos de obediencia "ortodoxa" (Oriente griego), de otro, girando alrededor del imperio de Oriente. Frente a ambos, la comunidad de pueblos musulmanes, el Islam (81). Hay tres sistemas político-internacionales y, en consecuencia, tres ordenamientos jurídico-internacionales, regulando respectivamente cada uno de ellos las comunidades internacionales en cuestión.

Pero el ser comunidades en continuo contacto, tanto pacífico como bélico, necesariamente se ha de desarrollar otro ordenamiento jurídico-internacional que regule esas relaciones, si bien con un desarrollo y una coherencia interna inferior a los anteriores propios de cada sistema. Aparecen, como ha indicado POCH G. DE CAVIEDES, dos categorías distintas de derecho de gentes. Una, la que rige las relaciones inter se de las potencias cristiano-occidentales. Es éste el derecho ad intra de la cristiandad, intimado nuclearmente en la misma fe religiosa, emanado de las mismas fuentes, amparado por la misma cúpula de valores y formulado por las mismas autoridades supranacionales. Es el ius gentium christianorum.

Y en igual sentido el que nace en el propio sistema político-internacional que constituye el Islam. Otra, la que en función de las relaciones que van ligando al Islam con la cristiandad, se va elaborando por la práctica diplomática, el uso, hasta desembocar en costumbre jurídica, destinado a regir las relaciones marginales o fronterizas entre la cristiandad y el Islam. Es un derecho ad extra, que se constituye, por tanto, extramuros de ambos sistemas político-internacionales, que no se origina en una misma fe religiosa, ni se nutre de valores comunes, sino que se forja conciliatoria y transaccionalmente y se construye con el despiece de intereses recíprocos. Su índole es la de un derecho intergrupar, fuertemente formalizado, y acentuadamente inter-individual. Este derecho externo será un derecho racional y secular, menos denso, más rarificado y menos coherente que el derecho interno de la cristiandad. Creará sus propias instituciones, de distinto matiz que las del ius gentium christianorum (82). TRUYOL señala también ambos derechos, recalcando las bases de orden natural y común que lo hacían posible (83).

La existencia y desarrollo de estos dos tipos de derecho internacional, uno propio de una sociedad internacional particular, inspirado en valores de civilización comunes y formulado por las mismas autoridades supranacionales, y otro común a distintas sociedades internacionales particulares, basado, a parte de en el propio orden natural, en el hecho necesario de la sociabilidad humana y, por ello, en las relaciones y continuos contactos de todo tipo que ponen en comunicación ambos mundos, se corresponde en su base con la distinción hecha por MOREAU-REIBEL de dos tipos de derecho internacional, que en la doctrina y en la práctica se desarrollan en la Edad Media: el ius gentium y el ius humanae societatis. No queremos decir con esto que la correlación sea absoluta, pues ambos tipos de derecho se desarrollan dentro de cada uno de los sistemas político-internacionales, sino que dado el carácter no discriminador e igualatorio que lleva consigo la concepción del ius humanae societatis, que será el que posibilite, siguiendo la tesis del citado autor, la aparición de una sociedad internacional entendida en sentido universalista, de comprensión de todos los hombres, creemos que es este derecho abierto a todos el que se encuentra en la base del derecho internacional que regula las relaciones internacionales entre mundo internacionales diferentes. El propio MOREAU-REIBEL señala como es en este derecho en el que se apoyarán los autores medievales y, posteriormente, en toda su extensión, Vitoria y los demás iusinternacionalistas partidarios de una sociedad internacional universal, para establecer, no sólo la soberanía política de los no cristianos, sino la licitud de las relaciones y cooperación con los mismos, al considerarlos como iguales a los cristianos y formando parte de la comunidad internacional con plenos derechos (84).

No vamos a hacer aquí un análisis de dichos ordenamientos jurídico-internacionales, pues no es ese nuestro objeto. Sólo nos interesa recalcar ese hecho para, partiendo de él, comprender las posturas teóricas de los autores medievales sobre el mundo no cristiano y en un menos grado la práctica internacional, todo ello circunscrito, salvo breves referencias al resto, a uno de esos sistemas político-internacionales: la cristiandad occidental (85). Nos fijaremos sobre todo en los elementos discriminadores, en los "standars" de civilización que aparecen a lo largo de la Edad Media en el pensamiento político cristiano, es decir, expondremos la consideración jurídico-internacional que las comunidades políticas no cristianas reciben en el pensamiento medieval, pues con su conocimiento será mucho más fácil comprender en todo su alcance la consideración jurídico-internacional que los pueblos no cristianos tendrán en la escuela española del derecho de gentes, dada la herencia medieval recibida por sus componentes.

- (1) STADTMULLER, Georg. Historia del Derecho Internacional Público Parte I: Hasta el Congreso de Viena (1815). Madrid, 1961, p. 42. También: VAN KAN, J. "Règles générales du droit de la paix. L'idée de l'organisation internationale dans ses grandes phases." R.D.C., 66 (1938-IV), p. 540; PARADISI, Brune. "L'amitié internationale. Les phases critiques de son ancienne histoire". R.D.C., 78 (1951-I), p. 333.
- (2) VEROSTA, Stephan. "International Law in Europe and Western Asia between 100 and 650 A.D." R.D.C., 113 (1964-III), p. 518 y 519. LECLER, Joseph. Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma. Tomo I, p. 74 y 75. Para una exposición más detallada de las persecuciones del Imperio a los cristianos ver: SIMON, Marcel, y BENOIT, André. El judaísmo y el cristianismo antigua. De Antioco Epifanes a Constantino. Barcelona, 1972, p. 70-85.
- (3) UNESCO. Histoire du développement culturel et scientifique de l'humanité. Vol II: L'Antiquité. De 1200 avant J.C. à 500 de notre ère. Paris, 1967, p. 745. Merece la pena indicar que al lado de los emperadores que practicaron la tolerancia del cristianismo, hubo otros que trataron de fundirlo en una religión sincrética universal para todo el Imperio y que abarcase a todas las demás (UNESCO. ob.cit., vol. II, p. 595).
- (4) MULLER, J. "L'oeuvre de toutes les confessions chrétiennes (eglises) pour la paix internationale". R. D.C., 31 (1930-I) p. 309. En cuanto a los elementos judíos y griegos del cristianismo primitivo ver: SIMON, Marcel y BENOIT, André. ob.cit., p. 169-189
- (5) VAN KAN, J. R.D.C., 66, p. 410. LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 62 y 63.
- (6) TRUYOL, Antonio. Genèse et fondements spirituels de l'idée d'une communauté universelle. De la "civitas maxima" stoicienne à la "civitas gentium" moderne. Lisbonne, 1958, p. 46. También: LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 63 y 64
- (7) VAN KAN, J. R.D.C., 66, p. 410. Para una exposición del cristianismo en esos primeros tiempos: SIMON, Marcel y BENOIT, André. ob.cit., p. 53-60.

- (8) TRUYOL, Antonio. Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. De los orígenes a la baja Edad Media. (4ª ed. revisada y puesta al día) Madrid, 1970, p. 249.
- (9) STADTMULLER, Georg. ob.cit. p. 43.
- (10) Para un análisis más amplio de la espiritualidad del cristianismo ver: TRUYOL, Antonio. Historia de la Filosofía.... p. 251-253
- (11) LANGE, Christian L. "Histoire de la doctrine pacifique et son influence sur le developpement du droit international". R.D.C. 13 (1926-III), p. 192
- (12) LANGE, Christian L. R.D.C., 13, p. 182
- (13) Esta postura práctica encuentra pleno apoyo en el Nuevo Testamento, como ha puesto de manifiesto, a través de una larga serie de textos, LECLER (ob.cit., tomo I, p. 64-66). El concepto de paz, referido sobre todo a la espiritual, la interior, tendrá también enorme importancia en la primera época del cristianismo, si bien perdurará a lo largo de toda su historia. Como una proyección de esa paz interior vendrá la paz entre los hombres y la paz entre las naciones (VAN KAN, J. R.D.C., 66, p. 411 y 412).
- (14) Como ha señalado LECLER, la existencia de la Iglesia hasta principios del siglo IV es como una reivindicación permanente de la libertad religiosa y de la no coacción en la conversión. Los textos que el autor cita de Justino, Atenágoras, Tertuliano, San Cipriano y Lactancio son claramente significativos. Tertuliano dice que "es de derecho humano y de derecho natural el que cada uno pueda adorar lo que quiera; la religión de un individuo ni perjudica, ni beneficia a los otros. No pertenece a la naturaleza de la religión forzar la religión; esta tiene que ser adoptada espontáneamente, no por la fuerza..." (Ad Scapulam, c. 2; P.L. I, c. 699. Cit. por LECLER, Joseph. ob. cit., tomo I, p. 77).
- (15) Esta postura, como lo han señalado EHLE y MORRALL, aparece claramente en las Cartas de San Pablo y San Pedro (Chiesa e Stato attraverso i secoli. Documenti raccolti e commentati da Sidney Z. Ehler e John B. Morrall. Milano, 1958, p. 23-25). Igualmente lo ha señalado TRUYOL, refiriéndose a los versículos de la Ep.

..//..

- a los Romanos, XIII, 1-6, en la que San Pablo establece la legitimidad del poder político, aún pagano (Historia de la Filosofía..., p. 255). En esta misma línea están la mayoría de los Padres de la Iglesia, con pequeñas variantes, debiendo señalarse concretamente el nombre de Orígenes (Ver: TRUYOL, Antonio. ob.cit. p. 260 y 264; y LECLER, Joseph. ob.cit. tomo I, p. 74 y ss.)
- (16) Iniciada por Tertuliano y Lactancio, su principal promotor sería Orígenes (TRUYOL, Antonio. ob.cit., p. 271)
- (17) Como dice VAN KAN (R.D.C., 66, p. 422 y 423) se vivía entonces por parte de los cristianos con la vista puesta en dos hechos, uno, la proximidad del fin del mundo, otro, el triunfo inmediato del cristianismo, lo que excluía todo tipo de guerra, explicándose con ello la concepción cristiana de una comunidad pacífica de pueblos. Será más tarde, al ponerse de manifiesto la no realización de los hechos señalados, cuando la Iglesia proceda a adaptar la doctrina a la dura realidad del momento y del futuro.
- (18) Conviene, sin embargo, señalar que VEROSTA ha establecido la existencia, no sólo de comunidades gozando de una amplia autonomía, sino de ciudades aliadas o territorios federados disfrutando incluso de soberanía dentro del Imperio (VEROSTA, Stephan. R.D. C., 113; p. 500 y ss).
- (19) "Separada del Estado, expuesta a su hostilidad, la Iglesia de los primeros siglos no ha sufrido aún la tentación de recurrir al poder temporal contra el cisma y la herejía". (LECLER, Joseph ob.cit., tomo I, p. 81)
- (20) VEROSTA, Stephan. R.D.C., 113, p. 507, 509. Conviene, sin embargo, señalar que hubo relaciones con pequeños Estados o con tribus soberanas que se establecieron en un plano de desigualdad. Así, como ha dicho este autor, había dos cuerpos de normas de derecho internacional. Uno aplicable entre Roma y el Imperio persa sobre la base de plena ~~igualdad~~ igualdad y, otro, aplicable con los pequeños Estados o tribus soberanas. (VEROSTA, Stephan. R.D.C., 113, p. 527). Para un estudio más detallado del derecho internacional que regía las relaciones de Roma con los Estados vecinos: VEROSTA, Stephan. R.D. C., 113, p. 501-503, 506-524, y en general todo el curso.

- (21) VEROSTA, Stephan. R.D.C., 113, p. 499 y 500
- (22) Como dice Henri PIRENNE, al lado de los que se hicieron cristia-
nos por convicción, hubo muchos que entraron en la Iglesia por
interés: los grandes para conservar su influencia social: los des-
graciados para encontrar un abrigo (Mahomet et Charlemagne,
París, 1971, p. 83).
- (23) "Considerando que numerosas personas se obstinan en su error
y cediendo a la voz de nuestra clemencia, hemos estimado justo
otorgarles nuestro perdón. Autorizamos de nuevo a los cristia-
nos a ejercer su culto y a tener sus reuniones, quedando claro
que no harán nada que sea contrario a nuestras leyes. A cambio,
los cristianos deberán dirigir plegarias a su Dios para la salud
de nuestro Estado" (UNESCO. ob.cit., vol. II, p. 748). El
texto completo puede verse en: Chiesa e Stato, p. 28 y 29.
- (24) Ver texto en : Chiesa e Stato, p. 29-31. La definitiva prohi-
bición del culto pagano tiene lugar por el Edicto de los empe-
radores Graciano, Valentiniano II y Teodosio, el 27 de Febrero
del 380 (Texto en: Chiesa e Stato, p. 32)
- (25) Sobre la conversión de Constantino ver: SIMON, Marcel y BENOIT,
André. ob.cit., p. 234-257. También: GOETZ, Walter (direct.)
Historia Universal. Tomo II: Hólade y Roma. El origen del
cristianismo. Madrid, 1966, p. 594. El primer Concilio ecu-
ménico de Nicea (año 325) se convocó por Constantino para de-
mostrar de una manera solemne la unidad religiosa de su impe-
rio.
- (26) UNESCO. ob.cit., p. 765-769
- (27) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 83 y 84
- (28) SIMON, Mercel y BENOIT, André. ob.cit., p. 126-131. A pesar
de esta rápida adaptación de la Iglesia oficial al nuevo esta-
do de cosas, se producirá un gran movimiento de sectas en el
seno de la cristiandad, basado en un claro antimilitarismo,
que anlaza directamente con el cristianismo primitivo (LANGE
Christian L. R.D.C., 13, p. 194).
- (29) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 87-89.
- (30) LECLER así lo señala a través de una larga relación de citas
(ob.cit., tomo I, p. 89-107)
- (31) UNESCO. tomo II, p. 595.

- (32) MUSSET, Lucien. Las invasiones. Las oleadas germánicas. Barcelona, 1967, p. 4; y para el segundo periodo de invasiones la obra del mismo autor: Las invasiones. El segundo asalto contra la Europa cristiana. Barcelona, 1968
- (33) MUSSET, Lucien. Las invasiones. Las oleadas germánicas. p. 167. Dentro de esta falta de estudios sobresale el espléndido trabajo de Stephan VEROSTA que hemos utilizado a lo largo de nuestro trabajo.
- (34) A título de ejemplo pueden señalarse la entrevista del papa Leon con Atila, la acción de San Germán de Auxerre frente a los bretones y la de diferentes clérigos como intermediarios entre los godos y el imperio.
- (35) VEROSTA, Stephan. R.D.C., 113, p. 527-259. Para el desarrollo de esta institución: PARADISI, Bruno, "L'amitié internationale. Les phases critiques de son ancienne histoire". R.D.C., 78 (1951-I), p. 369-377.
- (36) VEROSTA, Stephan. R.D.C., 113, p. 584
- (37) MUSSET, Lucien. ob.cit., p. 21
- (38) Esta igualdad se puso de manifiesto, por ejemplo, en el tratado de paz entre Alarico, caudillo godo, y el emperador Valente en el año 369. La aceptación de condiciones humillantes por el Imperio, por ejemplo, en las paces que el gobierno imperial hizo con los hunos en los años 436 y 442. Ver: STADTMULLER, Georg. ob.cit., p. 48 y 49
- (39) MUSSET, Lucien. ob.cit., p. 153 y 154
- (40) Frente al término "bárbaro" de evidente amplitud, pues se aplicaba a todos los extranjeros no asimilados a la civilización romana, los romanos utilizaron el término germani para designar una serie de pueblos bárbaros establecidos en las fronteras norte del Imperio, el mundo germánico. Si bien fue Posidonio quién probablemente primero lo utilizó literalmente, sería Cesar en sus Comentarios quien lo popularizase (MUSSET, Lucien. ob.cit., p. 6)
- (41) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 94 y 95

- (42) PIRENNE, Henri. Mahomet et Charlemagne. p. 101. Las ciudades de la Edad Media. Madrid, 1972, p. 10-19
- (43) PIRENNE, Henri. Mahomet et Charlemagne. p. 6 y 7
- (44) MUSSET, Lucien. ob.cit., p. 175
- (45) Como señala MUSSET dos hechos casuales explican su difusión: la llegada de Ufila, el apostol de los godos, a Constantinopla en un periodo en que la corte era arriana, y el prestigio de los godos ante los germanos tras su victoria de Andrinópolis. A partir de este momento su difusión entre los bárbaros será grande, pero salvo en Africa y España no dió lugar al fanatismo o a la persecución. Centrándonos en la península ibérica diremos, que los reinos visigodos de Toulouse y Barcelona, e incluso en sus comienzos el de Toledo, se caracterizaron por su total tolerancia y la absoluta libertad del cristianismo. El conflicto no comenzará realmente hasta Leovigildo (568-586) y se ha de explicar por las tentativas de reconquista bizantina en el sur de la península, las amenazas de intervención franca y, sobre todo, como reacción contra la rebelión de Hermenegildo, Recaredo (586-601) pondrá punto final a esta cuestión con su conversión oficial al cristianismo (MUSSET, Lucien. ob.cit., p. 175 y 176). En Africa y por obra de los vándalos el conflicto y persecución de la Iglesia tuvo caracteres más violentos.
- (46) PIRENNE, Henri. ob.cit., p. 36 y 37, 97 y 98.
- (47) TRUYOL, Antonio. Historia de la Filosofía.... p. 290. El texto completo en: Chiesa e Stato. p. 36 y 37. Por su exposición y análisis detallado: LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 92 y 93.
- (48) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 89-107
- (49) Significativas son en este aspecto las famosas palabras de Atila que nos ha transmitido Orosio: "... supe... que en un principio ardía en deseos de eliminar el nombre de "romano" y de transformar todo el Imperio romano en el de los Godos únicamente, y de llamarlo y hacerlo, para usar una expresión conocida, "Gothia" en vez de "Romania", y que él, Atila, fuera lo que Cesar Augusto había sido antes. Cuando, sin embargo, descubrió, tras larga experiencia, que los Godos, por razón de su irrefrenable barbarie no podrían de ninguna manera cumplir las leyes, y que las leyes del Estado no se podían abrogar sin que el Estado dejase de ser Estado, decidió buscar para sí la gloria de restaurar completamente y engrandecer el nombre de "romano" mediante las fuerzas de los godos, y ser considerado por la posteridad como el autor de la restauración de Roma ya que había sido incapaz de ser su transformador".

- (OROSIUS, Paulus. The seven books of History against the Pagans, VII, 43 (ed. Roy J. Deferrari. Washington, 1964, p. 361 y 362).
- (50) MUSSET, Lucien. ob.cit., p. 128
- (51) GARCIA GOMEZ, Emilio. Introducción a la "España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 d. J.C.)" por E. Levi-Provençal. Historia de España, dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Tomo IV, Madrid, 1967, p. XII. PIRENNE, Henri. Mahomet et Charlemagne, p. 109. Una exposición detallada de la expansión musulmana puede verse en: MAITRAN, Robert. La expansión musulmana (siglos VII al XI). Barcelona, 1973.
- (52) MENENDEZ PIDAL, Ramón. La España del Cid. vol. I (7ª ed.) Madrid, 1969, p. 58
- (53) PIRENNE, Henri. ob.cit., p. 109
- (54) RECHID, Ahmed. "L'Islam et le droit des gens". R.D.C., 60 (1937-II), p. 398 y 399. Para la doctrina internacional del Islam, además de las obras citadas, ver: ARMAHAZI, Najib. L'Islam et le droit international. Paris, 1929
- (55) RECHID, Ahmed. R.D.C., 60, p. 391. Para una exposición más detallada de este tema ver: KHADOURI, Majid. War and Peace in the Law of Islam. Baltimore, 1955
- (56) MILLIOT, Louis, "La conception de l'Etat et de l'ordre legal dans l' Islam" R.D.C., 75 (1949-II), p. 601. ARNOLD Thomas W. The Caliphate, London, 1965, p. 9 GIBB. H.A.R. El Mahometismo. México, 1966.
- (57) TRUYOL, Antonio "Genèse et structure de la société internationale" R.D.C., 96 (1959-I), p. 583. CARDAHI, Choucri. "La conception et la pratique du droit international privé dans l' Islam (étude juridique et historique)" R.D.C., 60 (1937-II), p. 518 y 519. RECHID, Ahmed. R. D.C., 60, p. 415 y 416.
- (58) Para mayores precisiones sobre la guerra santa ver: RECHID, Ahmed. R.D.C., 60, p. 444-449. CARDAHI, Choucri. R.D.C., 60, p. 518 y 519. KHADOURI, Majid. ob.cit.

- (59) Para una más amplia exposición sobre el carácter del dhimma, contrato por el cual se materializaba el respeto y protección de cristianos y judíos: CARDANI, Choucri. R.D.C., 60, p. 525 y 526, 537-571.
- (60) Decimos que no era la única, pues incluso respecto de ellos también fue prescrita: MENENDEZ PIDAL, Ramón. ob.cit., p. 59.
- (61) VISMARA, Giulio. Impium foedus. La illiceità delle alleanze con gli infedeli nella respublica christiana medioevale. Milano, 1950, p. 117.
- (62) PIRENNE, Henri. ob.cit., p. 159,
- (63) LEVI-PROVENÇAL, E. ob.cit., tomo I, p. 48 y 49, 150-156, 189, y tomo II, p. 119, 121-125, 296. MAS LATRIE, M. L. de Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age.... (2 vols). Paris 1866
Para una exposición de la cuestión en la España musulmana, además de las obras de LEVI-PROVENÇAL y MENENDEZ PIDAL, ver: DOZY, Reinhart P. Historia de los musulmanes en España (2 vols), Buenos Aires, s/f. WATT, Montgomery W. Historia de la España islámica. Madrid, 1970.
- (64) PIRENNE, Henri. ob.cit., p. 107-111, Historia económica y social de la Edad Media. México, 1969, p. 9; Las ciudades de la Edad Media. Madrid, 1972, p.p. 19 y 20. MENENDEZ PIDAL, Ramón. ob.cit., vol. I, p. 58.
- (65) PIRENNE Ha indicado lo que supone esta ruptura del orden antiguo y mediterráneo, señalando como sin el Islam Carlomagno y su imperio, con todo lo que esto supone para la evolución posterior del Occidente cristiano, son inconcebibles (Mahomet et Charlemagne, p. 174; Las ciudades de la Edad Media. p. 21 y 22).
- (66) PIRENNE, Henri. Mahomet et Charlemagne, p. 159.
- (67) TRUYOL, Antonio. R.D.C., 96 p. 584 y 585.
- (68) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 108. VON MARTIN, Alfred Sociología de la cultura medieval. Madrid, 1970, p. 41 y 42.
- (69) VON MARTIN, Alfred. ob.cit., p. 41, 42, 48, 49. PIRENNE, Henri. Historia económica y social de la Edad Media. p. 16-18.

- (70) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 109
- (71) No vamos a entrar aquí en una discusión sobre el significado estricto de los términos Iglesia y cristiandad. Entendemos con LECLER, y los textos por él utilizados lo demuestran, la no distinción terminológica que en un primer momento se produce entre ambos conceptos, por cuanto el concepto de Iglesia era empleado con el significado de sociedad cristiana, de cristiandad. Sólo más tarde se separarán claramente ambos conceptos, Iglesia y cristiandad. Como dice TRUYOL, "La Cristiandad no se confunde con la Iglesia, porque si la Iglesia es una sociedad religiosa de caracter sobrenatural, la Cristianidad es la universalidad de los cristianos en cuanto constituyen una sociedad en el tiempo y en el espacio" (TRUYOL, Antonio. Genèse et fondements spirituels de l'idée d'une communauté universelle... p. 58). Mientras no se distinga entre el mundo natural y el sobrenatural y sea desde la óptica de éste desde donde se mire al mundo es difícil concebir una clara distinción entre la Iglesia, como sociedad religiosa de origen sobrenatural, y cristiandad, como sociedad civil de orden natural/caracterizada por el predominio de unos valores espirituales comunes. VISMARA, refiriéndose al empleo que el papa Juan VIII (año 875) da al término cristiandad, dice que designaba tanto el cuerpo místico, comunidad de fieles, como la respublica christiana, comunidad de Estados (ob.cit., p. 125-129)
- (72) LECLER nos da una larga lista de textos y autores que corroboran las anteriores afirmaciones (ob.cit., tomo I, p. 110-114)
- (73) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 111
- (74) Dice Hincmaro, arzobispo de Reims, después del tratado de Verdún por el que se divide el Imperio, que "en lo concerniente a las relaciones entre los príncipes no hay que decir que alguien se refugia de un reino o de un pueblo a otro reino o a otro pueblo, sino que debe decirse más bien que todos residen en un mismo pueblo, como conviene a los cristianos, en la unidad de la Iglesia su madre... No hay más que un solo reino, una sola paloma de Cristo, y es la Santa Iglesia, bajo la ley de una sola cristiandad, de un solo reino, de una sola Iglesia, aunque el gobierno sea administrado por varios reyes y diferentes autoridades eclesiásticas" (De divorzio Lotharii, inter. XII, y quaestio I. Cit. por LECLER, ob.cit., tomo I. p. 111).

- (75) Dice Gregorio VII en el año 1073: "El Imperio está más gloriosamente gobernado y el vigor de la Santa Iglesia se consolida más cuando el sacerdocio y el Imperio están unidos por los vínculos de la concordia. Porque lo mismo que el cuerpo humano está dirigido por los dos ojos que son su luz natural, así también el cuerpo de la Iglesia está conducido e iluminado por estas dos dignidades que concede una religión pura, y que constituyen su luz espiritual" (Registre, I, 19, Cit. por LECLER, ob.cit., tomo I, p. 111)
- (76) TRUYOL, Antonio. R.D.C., 96, p. 581; Fundamentos de Derecho Internacional Público. Madrid, 1970, p. 138 y 139; Genèse et fondements spirituels de l'idée d'une communauté universelle.. p. 56.
- (77) LECLER, Joseph. ob.cit., tomo I, p. 114, 130 y 131. VISMARA, Giulio. ob.cit., p. 113 y 114. VAN KAN, J. R.D.C., 66, p. 450-452.
- (78) VISMARA, Giulio. ob.cit., p. 113
- (79) VAN KAN, J. R.D.C., 66, p. 450-452
- (80) HOFFNER, Joseph. La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana. Madrid, 1957, p. 6. En idéntico sentido se proclama VISMARA, diciendo que en cuanto se aplicaba a una comunidad no estática, sino en expansión, el principio de solidaridad dentro de la comunidad internacional cristiana no constituía un elemento de separación y de aislamiento del resto del mundo (ob.cit., p. 116).
- (81) TRUYOL, Antonio. R.D.C., 96, p. 580 y 581. También: STADTMULLER, Georg. Historia del Derecho Internacional Público Madrid, 1961, p. 50.
- (82) POCH G. de CAVIEDES, Antonio. "Consideración histórica del Derecho Internacional", Estudios de Derecho Internacional. Homenaje a D. Antonio de Luna. Madrid, 1968, p. 408
- (83) Dice TRUYOL que no hay nada de extraño que este contacto secular entre la cristiandad y el Islam haya dado lugar a un derecho de gentes que, si no podía, tanto de una parte como de otra, ser puesto en pie de igualdad con el que regía las re

laciones con los correligionarios respectivos, no por ello no constituía un verdadero puente que permitía superar la diversidad moral y religiosa que separaba los dos mundos. Lo hacía sobre la base de un orden natural y común de coexistencia, válido incluso para los infieles. Se trataba de un derecho de gentes impuesto a ambos por la necesidad de vivir uno al lado de otro después de haber intentado en vano sojuzgarse mutuamente, y más flexible en sus reglas que el que observaban los cristianos entre ellos (TRUYOL, Antonio. "L'expansion de la société internationale aux XIXe. et XXe siècles". R.D.C., 116 (1965-III), p. 108).

- (84) MOREAU-REIBEL, Jean. "Le droit de société interhumaine et le jus gentium. Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Grotius". R.D.C., 77 (1950-II), p. 485-496.

- (85) Respecto de las relaciones entre Bizancio y el Islam, VISMARA ha señalado un hecho que para nosotros tiene interés, al ser un reflejo de lo que igualmente sucederá, aunque más en la práctica que en la teoría, en el mundo cristiano occidental. Dice el autor que los acuerdos concluidos por Bizancio con los bárbaros, que habitaban en los confines de su territorio, desde los germanos a los eslavos, desde los semitas hasta los mongoles, se encuadraban todos en un tipo de relación especial, entre un Estado y una población bárbara, mientras que las relaciones con los árabes, si en el momento inicial tuvieron el mismo carácter, a partir del siglo X se presentaban como relaciones entre miembros de una diversa comunidad, entre Estados, cuyo elemento diferenciador era la diversidad de religión. (VISMARA, Giulio. Bisanzio e l' Islam. Per la storia dei trattati tra la cristianità e le potenze mussulmane. Milano, 1950, p. 6. Para la influencia de Bizancio en el derecho de gentes de la cristiandad ver: TAUBE, Michel de. "L'apport de Byzance au développement du droit international occidental". R.D.C., 67 (1939-I), 237-339

Cap. 3.- LA CRISTIANDAD Y LOS INFIELES EN LA EDAD MEDIA.

1. Práctica de la cristiandad frente a los infieles, p. 59.
2. Posturas teóricas de la cristiandad sobre los infieles, p. 84.
3. La expansión portuguesa y castellana del siglo XV y los problemas doctrinales que plantea, p. 117.
 - a) Consideraciones generales sobre el siglo XV, p. 118.
 - b) La expansión africana del siglo XV, p. 131.
 - c) Doctrinas de los autores del siglo XV sobre los infieles, p. 140.

Notas, p. 153.

Capítulo 3º - LA CRISTIANDAD Y LOS INFIELES EN LA EDAAD MEDIA

En el capítulo anterior vimos las transformaciones que sufre el mundo mediterráneo y la aparición, como consecuencia, de tres sistemas político-internacionales, con las diferencias que los separan y el enfrentamiento ideológico que los va a determinar en el futuro. Ahora nos vamos a fijar en la postura que uno de ellos, la Cristiandad Occidental, adopta frente a otro, el Islam y frente a los demás pueblos que la rodean.

Y lo vamos a hacer desde un doble punto de vista. El primero, analizando y exponiendo sumariamente los contactos, y las tomas de posición práctica que surgen, que tienen lugar entre la Cristiandad, fijando nuestra atención preferentemente en la política del Papado, y los pueblos infieles que se encuentran establecidos a su alrededor a lo largo de la Edad Media. El segundo, estudiando las corrientes doctrinales y los autores medievales que tratan de la consideración religiosa, moral y jurídica de los no cristianos, con exclusión de los judíos. De esta forma, a través del estudio práctico y teórico de las relaciones entre cristianos e infieles en la Edad Media, creemos será posible comprender y explicar con mayor acierto las doctrinas de los autores españoles del Siglo de Oro respecto de los pueblos infieles, así como valorar en su exacta medida la novedad e importancia de sus soluciones. Pues como ha dicho CARRO, "no se puede penetrar en los sentimientos del hombre, ni explicar su actitud teórico-práctica, sin conocer sus ideas, la razón y fundamento de las mismas, con sus antecedentes históricos, que pudieran influir en la formación de su conciencia ideológica y moral, con los factores de orden inferior, compañeros inseparables del hombre... El descubrimiento y conquista de América sirve de ocasión para el contraste de teorías y opiniones, que vienen luchando desde siglos atrás" (1).

1. Actitud práctica de la cristiandad frente a los infieles

Ante todo se ha de señalar, como dato a tener en cuenta, que en el periodo que analizamos, desde la estabilización del mundo mediterráneo, después de las profundas transformaciones que tienen lugar, hasta el descubrimiento de América, no hay, al contrario de lo sucedido en la antigüedad cristiana, paganos mezclados con los cristianos en el seno de la misma sociedad política, en el seno

de la cristiandad. Con la excepción de los judíos y de algunas supersticiones paganas que perduran no hay religión pagana. Los infieles se hallan en la periferia, en las fronteras del mundo cristiano. En España, en África, en Oriente, en Europa oriental y septentrional, es donde se plantean los problemas de las relaciones con los infieles. No en el seno de la cristiandad.

En general, el enfrentamiento más duro y feroz será con el Islam, dada su fuerza y la amenaza que representa, así como la postura más intransigente, esto último debido a la actuación concreta de los papas en la cuestión de las relaciones políticas con los musulmanes, por el peligro que suponen para la unidad de la fe. Pero no debe olvidarse que, desde el primer momento, habrá contactos con otros infieles, como son los pueblos establecidos en la Europa Oriental y septentrional, y respecto de los cuales, debido, en general, a su escasa fuerza y la poca amenaza que representan, salvo en contadas ocasiones, se va a producir una continua conquista material y espiritual, realizada la mayoría de las veces de forma violenta.

Al lado de esta intransigencia y violencia de las relaciones, se ha de decir que no todas las relaciones con los infieles fueron consideradas ilícitas por el papado, pues hubo períodos de pacíficas, de muy intensas, relaciones entre la cristiandad y el Islam, además de que las relaciones comerciales, diplomáticas, cambio de prisioneros, tratados de tregua y de paz eran lícitos y normales (2).

El derecho de misión, y la consiguiente conversión a la fe cristiana de los paganos, se desarrolló normalmente, con las excepciones señaladas en la Europa Oriental y septentrional y algunos otros casos, como la conquista de las Canarias, pacíficamente y a través de la conversión voluntaria, cuyo principio establecido por San Agustín: Credere non potest homo nisi volens, seguirá teniendo validez (3). Con todo, la Baja Edad Media conocerá paralelamente al crecimiento del poderio cristiano y a su expansión, un paulatino olvido, en la práctica, de dicho principio.

En cuanto a las cruzadas, no conviene olvidar que, a pesar de que en las que se dirigen contra los paganos del este se persigue frecuentemente la implantación del cristianismo por la fuerza y la conquista de nuestras tierras, en la generalidad de los casos, no tienen como motivo esencial la de ser un medio directo de con-

quista apóstolica. Constituyen una prueba de fuerza entre la Cristiandad y el Islam y su fin fundamental es el de expulsar a los musulmanes de Tierra Santa y de las antiguas tierras cristianas que habían invadido. La cruzada es un exponente representativo de la cristiandad. Organizadas por los papas, permiten entrever a la cristiandad, como un organismo espiritual y temporal, en oposición a un paganismo militante. Así, la cruzada no es más que un medio indirecto de conversión. Persigue, en definitiva, lo mismo que la guerra santa del Islam: la sujeción de los pueblos paganos, la defensa o dilatación de los pueblos cristianos, pero no directamente la conversión de los infieles sometidos, que no será más que una consecuencia (4). No entramos aquí en los motivos económicos de las mismas, que no por ello son menos evidentes.

Por último, hay que señalar el hecho de que el carácter pacífico o violento, de respeto o de conquista, en la evangelización de las tierras paganas, vendrá determinado esencialmente por dos hechos. Uno, la fuerza o poderío de los infieles a los que se dirige la misión; otro, la lejanía o proximidad de los mismos a las fronteras cristianas. Generalizando, se puede decir que, respecto de los infieles próximos a los límites de la cristiandad y con un escaso o inferior grado de fuerza al de los Estados cristianos, como los pueblos establecidos en las fronteras del este, la conversión de los mismos, a pesar de ser el motivo que invoquen muchos príncipes cristianos en su acción, será solo una consecuencia de su conquista material, que, en definitiva, es la causa que mueve la expansión de los Estados cristianos. Por el contrario, respecto de los paganos capaces de oponerse con éxito al avance guerrero de los Estados cristianos, caso del Islam, o que están fuera del alcance de la acción efectiva de dominio directo de la cristiandad, por ejemplo, en el caso de Groenlandia o de los tártaros establecidos en las estepas rusas y asiáticas, la evangelización tenderá a desarrollarse de forma pacífica y respetando sus derechos políticos, aunque en el caso del Islam, habrá una acción guerrera paralela o coincidente en muchos períodos históricos.

Después de estas consideraciones generales, veamos con más detalle el desarrollo de las relaciones con los pueblos infieles. Empezaremos con Carlomagno, pues con él la Cristiandad aparece ya con sus caracteres típicos, y, brevemente, esbozaremos la evolución de estas relaciones, centradas sobre todo en las actuaciones de los papas, máximas autoridades de la cristiandad y guardianes de la fé cristiana.

Carlomagno, al mismo tiempo que concluye una alianza con el Califa de Bagdad, enemigo de los Califas de España, empieza en Sajonia una campaña de conquista, de cristianización por la fuerza,

imponiendo el cristianismo bajo pena de muerte (5). Esta actitud de Carlomagno, tan diferente respecto del Islam y respecto de los paganos del Este, se repetirá a lo largo de la Edad Media, siendo su explicación la correlación de fuerzas que ya hemos señalado. Con todo, su actuación no deja de levantar protestas en nombre de la conciencia cristiana. Así Alcuino señala en una carta a Arno de Salzburgo que no se puede forzar a un hombre a creer en lo que no cree, pues la fe es voluntaria (6). Este precedente de Carlomagno tendrá sus repercusiones en las futuras misiones germánicas.

A pesar de ello, los Papas continuarán afirmando la licitud y oportunidad de las relaciones con las potencias paganas, sobre todo, cuando redundan en beneficio del pueblo cristiano, recalcando la necesidad de una conversión voluntaria, no forzosa. En este sentido está la respuesta de Nicolás I (858-867) a la consulta del rey Boris de Bulgaria en el año 866 (7).

El primer intento de regular las relaciones entre los Estados miembros de la cristiandad y los Estados extraños a ella, se debe al Papa Juan VIII (872-882). La razón, como señala VISIARA, que lo llevó a proclamar la doctrina del impium foedus, fué la gravísima situación en que se encontraba Roma y la cristiandad a consecuencia de las alianzas defensivas y ofensivas que las ciudades marítimas y los principados longobardos de la Italia meridional habían hecho con los musulmanes, alianzas que iban incluso contra otras poblaciones cristianas. En esa coyuntura, Roma y la Cristiandad estaban amenazadas (8). El procedimiento que siguió Juan VIII consistió en transferir y aplicar a las relaciones internacionales normas que se establecieron originariamente para disciplinar la conducta de los fieles, miembros del cuerpo místico. Los regna, sujetos de la comunidad internacional cristiana, pasaron a ser considerados como partes de un todo, la cristiandad, modelada según la concepción del cuerpo místico. Juan VIII designaba, así, con el término cristiandad, tanto el cuerpo místico, comunidad de fieles, como la república cristiana, comunidad de Estados. Según su concepción la república cristiana existe para el bien común. Los Estados no pueden perseguir intereses particulares contra el bien común, luego, mucho menos, aliarse con infieles enemigos del bien común, para combatir a otros Estados cristianos. La conclusión era que el acuerdo con los infieles, enemigos de Cristo y de la cristiandad, es ilícito y está prohibido, por cuanto origina una polluta unitas, un vínculo nuevo de solidaridad, incompatible con el existente entre los miembros del cuerpo místico y de la cristiandad. La viola

..//..

ción de este principio llevaba consigo la exclusión de la cristiandad, y en consecuencia la pena eterna (9).

Debe señalarse que la doctrina del imium foedus no negaba la capacidad jurídica de los Estados infieles en cuanto sujetos de las relaciones internacionales (10). Unicamente establecía la prohibición de alianzas con ellos.

Esteban VI (885-891) seguirá la línea iniciada por Juan VIII, amenazando a Atanasio II de Nápoles, aliado de los musulmanes, con sanciones temporales (11).

Esta postura acabará durante el pontificado de Juan X (914-925), a consecuencia de la expulsión de los musulmanes de Italia y el restablecimiento de la supremacía bizantina en la Italia meridional. Al desaparecer el peligro inmediato los pontífices dejan de proclamar la doctrina del imium foedus (12), y, en consecuencia, las relaciones con el Islam vuelven a dejarse en manos de los Estados cristianos. Pasado el peligro para la cristiandad, la Iglesia se olvida de las relaciones de los Estados cristianos con los musulmanes. Este actuar de la Iglesia, en función de las circunstancias históricas concretas, será una constante a lo largo de la Edad Media. No se puede afirmar la existencia de una doctrina permanente de la Iglesia a este respecto y mucho menos una práctica. Lo que no impide el desarrollo de teorías negadoras de los derechos públicos y privados de los infieles.

De otro lado, la misma actuación de los papas nos demuestra la importancia e intensidad de las relaciones entre cristianos y musulmanes, llegándose incluso a la alianza ofensiva contra otros cristianos.

A partir del siglo X se inicia, pues, un cambio fundamental en la situación estratégica de la cristiandad y del Islam en el Mediterráneo. La cristiandad pasa a la ofensiva, apoyada por la Iglesia. Junto a los avances bélicos de los Estados cristianos y al dejar de ser el mundo musulmán un peligro inmediato para ella, se multiplican las relaciones de todo tipo con el Islam. Los papas no volverán a ocuparse directamente de las relaciones políticas con los infieles hasta Celestino III (1191-1198). Es decir, que pasan casi tres siglos antes de que la cuestión del imium foedus vuelva a ser planteada por el papado. Este hecho nos da idea del cambio producido, pues ocasiones para intervenir no faltarán, dadas las numerosas alianzas que tuvieron lugar entre Estados cristianos y musulmanes, especialmente en España (13). Si los Papas apoyan la lucha contra el infiel, no establecen, sin embargo, una doctrina para las relaciones con el mismo.

Esta ofensiva de la cristiandad se manifiesta, en el siglo X, en todas sus fronteras. Se dirige contra húngaros y esclavos. Las invasiones normandas se detienen y se inicia su conversión. Los musulmanes son atacados en todos los frentes. En el siglo XI pierden Cerdeña (año 1022), Córcega (año 1091) y Sicilia (año 1098-1090). Urbano II inicia la primera cruzada (año 1096). En España los reinos cristianos se extienden hasta Toledo y Valencia. Esta ofensiva, aparte de la animosidad religiosa que la inspira y el deseo de alejar el peligro musulmán para la cristiandad, tiene como motivo fundamental, en la mayoría de los casos, y que será repetido constantemente en los textos y obras que ven la luz en Occidente, el recuperar tierras que en otro tiempo pertenecieron a cristianos, remontándose para ello a la época del Bajo Imperio romano, y que los han sido arrebatadas por el Islam. El afán misionero jugará, las más de las veces, un papel secundario, aunque estará subyacente en las empresas cristianas. Prescindiendo de la justificación de la recuperación de tierras anteriormente cristianas da a la guerra contra el infiel, y el afán misionero, no hay, normalmente, y salvo en la doctrina de una serie de publicistas cristianos que se desarrolla a partir del siglo XIII, un desconocimiento de los derechos políticos de los Estados musulmanes. No ya la actuación de los reinos cristianos, sino incluso, como veremos, la de los propios papas nos lo demuestra. Sin embargo, no debemos sacar conclusiones falsas, pues si hay papas que expresamente reconocen estos derechos, son también muchos los que sin desconocerlos absolutamente llevarán a cabo una agresiva política contra los infieles. Las circunstancias, la situación histórica de cada momento serán, en definitiva, los que establezcan su actuación.

Por otra parte, y al mismo tiempo que las expediciones militares, como causa y efecto de las mismas, crecen las relaciones comerciales, diplomáticas y culturales. Como consecuencia de este constante contacto se produce un recíproco conocimiento de los dos mundos y se va desarrollando la convicción de la utilidad, para ambos, de estas relaciones. Occidente inicia un renacimiento comercial (14).

Junto a lo expuesto se produce una enorme expansión del cristianismo en todo el norte y este de Europa.

Todo ello a llevado a GANSHOF a afirmar acertadamente, como se mostrará a lo largo del trabajo, que pocos factores, en los siglos X y XI, han afectado más profundamente a las relaciones internacionales que los factores religiosos, tanto por las consecuencias inmediatas de su acción, como por las consecuencias lejanas (15).

El ejemplo más palpable de lo anterior lo tenemos en la figura de Gregorio VII (1073-1085), el infatigable defensor de la disciplina y omnipotencia de la Iglesia (16). Su correspondencia con los cristianos existentes en el Africa musulmana es de lo más significativa. Primero, en carta dirigida (16 de Septiembre de 1073) a los clérigos y pueblo cristiano de Cartago, ante las dificultades aparecidas a propósito de una ordenación eclesiástica, al exhortarlos a observar las leyes canónicas y a respetar a sus pastores, dice expresamente que, como el Apostol lo ha declarado, "todo hombre está sometido a las potencias superiores. Por lo que si es necesario obedecer a los poderes terrestres, con cuanto más razón se debe obediencia al poder espiritual que reemplaza aquí abajo a Jesucristo mismo" (17). Posteriormente, en contestación al rey de Mauritania En-Nacer, por su aceptación de la nueva ordenación episcopal del padre llamado Servand y por el testimonio de amistad de este mismo rey liberando a los prisioneros cristianos que se encontraban en su reino, envía, con el llamado Servand, una respuesta extremadamente amistosa. Dice literalmente: "Gregorio, obispo, servidor de los servidores de Dios, a Anzir (sic), rey de la Mauritania... en Africa, salud y bendición Apostólica... Nosotros debemos mas concretamente que otros pueblos practicar esta virtud de la caridad, vosotros y nosotros, que, bajo formas diferentes, adoramos el mismo único Dios, y que cada día alabamos y veneramos en él al creador de los siglos y al dueño del mundo..." (18). Como dice MAS LATRIE, jamás un papa ha tan afectuosamente establecido su simpatía a un príncipe musulman y la creencia común de musulmanes y cristianos en un mismo Dios, servido por cultos respetables, aunque diversos. Toda su carta se orienta a acercar, en base a esa fondo común, dos mundos tan diferentes en lo demás. Las cartas de pontífices posteriores a príncipes infieles nunca llegarán a esta altura, conservando todas un acento de autoridad, de compasión (19). Pero estas cartas, a pesar de lo representativas que son del pensamiento de Gregorio VII y de la consideración y relaciones que existen entre cristianos y musulmanes, por encima de las constantes guerras que los enfrentan, no deben hacernos olvidar que vienen condicionadas, en concreto, por la peculiar situación en que se encuentran los cristianos bajo príncipes musulmanes y por la postura amistosa de este príncipe en concreto, que hace que Gregorio VII vea en estos contactos la posibilidad de una extensión del cristianismo.

Frente a la postura de Gregorio VII de mantener la cruzada dentro de los confines de la cristiandad, e intentar un acercamiento con fines misioneros y pacíficos respecto de los infieles, Urbano II (1088-1099) adopta la idea de la necesidad de la lucha de la cristiandad contra los enemigos externos, proclamando la pri

mera cruzada (año 1096), con el fin de liberar a la Iglesia de Oriente de la tiranía pagana y, en concreto, de reconquistar los Santos Lugares. Esta era la legitimación ético-religiosa de la cruzada de Urbano II. Tenía, pues, un carácter defensivo, aunque en su materialización concreta era ofensiva. El fundamento de todo ello era, al igual que en Juan VIII, la concepción de la Iglesia como cuerpo místico y la idea de la Cristiandad como comunidad gobernada por los principios de sociabilidad y solidaridad (20). No suponía una condena, ni se intentaba llegar a una regulación doctrinal de las relaciones con los infieles, como con Juan VIII, sino que se pretendía devolver a la Iglesia unos fieles y unos territorios que le habían pertenecido. En este punto entraba también el deseo de volver a crear, a través de la ayuda a Bizancio, la unidad de la Iglesia, rota por el cisma de 1054.

Si bien los resultados políticos y religiosos de la primera cruzada fueron efímeros, por cuanto el reino de Jerusalén y los principados de Edessa y Antioquia fueron conquistados por los musulmanes en el siglo XII, los resultados estratégicos son importantísimos, pues la cruzada señala el retroceso claro del Islam, y la apertura del Mediterráneo, sin trabas, al comercio cristiano, pasando estos a ejercer una preponderancia económica (21). La segunda cruzada (1147), promovida por el Papado en un gran clima de efervescencia religiosa, se producirá a consecuencia del avance musulmán sobre los territorios reconquistados en la primera, fracasando en sus objetivos (22).

Al lado de esta ofensiva específicamente militar, se produce, como ya vimos al tratar de las relaciones de Gregorio VII con los musulmanes del norte de Africa, una amplia ofensiva misionera, que iniciada especialmente en el siglo XII alcanzará su mayor desarrollo en los siglos XIII y XIV. Esta misión evangelizadora del Cristianismo, si bien en muchos casos va acompañada del empleo de la fuerza, se desarrollará, generalmente, pacíficamente. LETURIA distingue cuatro zonas de expansión. La primera abarcará al mundo musulmán, algunos de cuyos detalles ya hemos señalado; la segunda se dirigirá hacia los tártaros (23). Las dos zonas restantes son norteanas: una, a orillas del Báltico y que se materializa en la reducción y conversión de prusianos, lituanos y finlandeses, y en la que el empleo de la conquista y de la violencia, a través sobre todo de la Orden Teutónica, será un hecho constante; otra, en dirección opuesta, desde Noruega e Islandia hacia las costas de Groenlandia y Norte-América.

De ésta última tenemos datos documentales desde el papado de Inocencio II (1130-43) y en ella no hay el más mínimo roce con los poderes políticos de los infieles. La acción del papado se reduce a ordenar y regular las misiones, ya de antes establecidas en Groenlandia, desde las expediciones de noruegos e islandeses en los siglos XI y XII (24).

Pero a finales del siglo XII, y ante los fracasos cristianos en Tierra Santa y la posterior caída del reino de Jerusalén en manos de Saladino (año 1187), la cristiandad entra en un periodo de efervescencia religiosa y militar contra los musulmanes (25). El término cruzada vuelve a ser utilizado por los Pontíficos, refiriéndose no ya solo a las luchas en Oriente, sino aplicada a la lucha de reconquista que los cristianos llevan a cabo en la península ibérica.

Debido a ello, los papas vuelven a ocuparse de regular las relaciones políticas y comerciales con los infieles. Prácticamente habían pasado tres siglos desde que Juan VIII (año 875) se había ocupado, por primera y última vez, de una manera expresa, de regular estas relaciones. La razón está en que solo ahora vuelve de nuevo a verse la cristiandad retrocediendo y amenazada en el Oriente.

Ya con anterioridad a la caída de Jerusalén vemos esta preocupación. En el III Concilio General de Letrán (1177-79), el papa Alejandro III prohíbe, bajo pena de excomunión, vender a los sarracenos armas, maderas, materiales de construcción para naves, así como entrar al servicio de dichas gentes en calidad de pilotos o capitanes de navio. Después de la pérdida de Jerusalén y dos años después de terminada la tercera cruzada, Celestino III (1191-98), en el Sínodo de Montpellier (año 1195), renueva la excomunió*n* contra quienes suministran hierro y madera a los herejes (26).

El motivo de estas prohibiciones era claramente militar, sin que lo espiritual jugase ningún papel importante. El intercambio comercial con los Estados musulmanes del Mediterráneo, y en espe*c*ial con Egipto, se había desarrollado a lo largo de los siglos anteriores de una forma tan intensa y regular que, ante los nuevos acontecimientos, la Santa Sede empezó a preocuparse y decidió actuar contra él. Durante la época fatimida, debido a los Estados cruzados establecidos en el oriente y a la división política que reinaba en el mundo musulman, la cristiandad no vio peligro alguno en el comercio y aprovisionamiento del Islam. Todo cambió cuando Zenhi y Nar-ed-Din iniciaron la unificación política del Oriente próximo musulman, consumada con Saladino, fundador de la dinastía ayubita, y en especial, cuando éste pasó a la ofensiva contra los Estados cruzados y tomó Jerusalén. La idea de una nueva cruzada tomó cuerpo en la mente de los Pontíficos, que procedieron a prepararla. Para ello era necesario debilitar a Egipto, el poseedor de los Santos Lugares, por lo que el primer paso era privarlo de los productos y materias primas fundamentales para

la guerra, los cuales procedían del comercio con la cristiandad. En consecuencia se dictaron las medidas anteriores dirigidas a suprimir el tráfico comercial entre la cristiandad y los países musulmanos (27).

Junto a estas disposiciones, y ante el fracaso de la tercera cruzada, Celestino II vuelve la vista hacia España, donde, en aquel momento, cristianos y musulmanes viven en paz, decidido a conducir una nueva guerra santa contra los infieles. La primera actuación se materializó a finales del año de 1193 en una encíclica dirigida al clero español. Su efectividad fue nula, tanto mas cuanto los cristianos sufrieron una fuerte derrota en Alarcos (19 de Julio de 1195). La segunda tuvo lugar a consecuencia del rumor de que Sancho VIII de Navarra habia esposado a una hija del Califa almohade, y, en particular, a la alianza que habia concluido con el mismo Califa dirigida contra otros reyes de España. Celestino III dirigió a Sancho VIII un escrito (29 Marzo 1196) ordenándole abandonar la alianza con los musulmanes y participar activamente en la cruzada de España. Para el papa el acuerdo era ilícito, pues violaba el vínculo de solidaridad entre los Estados miembros de la cristiandad, implicando una participación en el consortium paganorum y una ayuda a los infieles, que al atacar al cuerpo místico de Cristo, constituía una ofensa a Dios (28).

Al mismo tiempo, Alfonso IX de Leon estableció una alianza con los musulmanes de Extremadura, dirigida contra Castilla. Enterado Celestino III ordenó al episcopado español llamar a los otros pueblos de España, bajo promesa de remisión de los pecados, a tomar las armas para una cruzada contra el rey de Leon.

De lo anterior no se puede deducir que para Celestino III todos los acuerdos concluidos con los musulmanes fuesen ilícitos, pues al lado de las prohibiciones anteriores, no intervino para nada en los numerosos tratados de navegación y comercio que las potencias cristianas mantenían con los Estados musulmanes, ni obligó a romper las relaciones pacíficas con los mismos. Como señala VIS-MARA, la actuación del papa frente a Sancho VIII de Navarra y Alfonso IX de Leon encuentra su justificación en que, habiendo establecido la cruzada contra los sarracenos en España, todos los reinos de la península debían participar en ella, aunque estuviesen en paz con los musulmanes por acuerdos anteriores. La solidaridad entre los soberanos cristianos imponía a todos los reyes españoles participar en la guerra santa, que encontraba su justificación en la defensa de la fe, patrimonio común, y en la recuperación de las tierras que anteriormente habian sido cristianas, sobre todo ahora que los musulmanes se habían apoderado de los Santos Lugares. Así, frente a la idea de solidaridad entre los Estados miembros de la cristiandad empezaba a aparecer de nuevo en el mundo cristiano, la idea de solidaridad entre todos los Estados islámicos. La relación, que con Celestino III toman las cruzadas oriental y occi-

dental son la prueba (29). Por otra parte, la práctica nos sigue demostrando la igualdad y reconocimiento mutua que existe entre Estados cristianos y musulmanes.

Quizás la síntesis de la política que, como hemos visto, el pontificado sigue en las relaciones con los infieles, y en las cuales, al lado de los intereses religiosos y materiales de la Cristiandad, existe un claro realismo político que conduce a que no haya una doctrina del papado coherente y continua, la tenemos en la figura de Inocencio III (1198-1216)

Inocencio III, heredero y continuador en cierta medida de las ideas de Celestino III, nos va a sorprender al mismo tiempo con actuaciones de absoluto respeto para los Estados y poblaciones musulmanas (30). Su actuación respecto de los infieles diferirá según el punto y el momento concreto de la cristiandad en que se produzca, lo que nos demuestra, si las actuaciones anteriores que hemos visto del papado no han bastado, la no existencia de una doctrina expresa aceptada por el papado en sus relaciones con el mundo pagano.

Las doctrinas medievales sobre los infieles que a partir de este momento van a adquirir un gran desarrollo y que se verán en este mismo capítulo, se dividirán en dos grupos, uno tomista, que partiendo de la distinción establecida de nuevo por Santo Tomás entre lo sobrenatural y lo natural, reconocerá generalmente los derechos políticos de los infieles, pues la religión pertenece a una esfera distinta de lo político, y otro, que partiendo generalmente de la confusión entre las esferas señaladas o de un derecho absoluto de los cristianos sobre los demás pueblos de la tierra, negará su virtualidad política, por lo que los cristianos, sin más, podrán apoderarse de sus vidas, bienes y tierras. Los papas, aceptando en términos generales la doctrina de Santo Tomás, no dejaron de acudir, cuando la ocasión se presente, a la doctrina contraria como medio de expansión de la Cristiandad, siendo el contorno histórico-político el que normalmente determina esta elección o el empleo de ambas. Si no hablamos aquí de la ideología que inspira a los Estados cristianos es porque, salvo contadísimas excepciones, es el realismo político más absoluto el que se impone, como se ha visto, pasando los motivos espirituales a un plano totalmente secundario, cuando no son utilizados para justificar su actuación concreta contra los infieles.

Inocencio III distingue claramente las zonas de actuación y sus respectivos intereses. En el Africa del Norte, lleva a cabo una política de respeto y de relaciones con el rey de Marruecos. Así, en una carta que le dirige el 8 de marzo de 1198, le recomienda los monjes encargados de la redención de cautivos para que los

reciba y los proteja con su autoridad. Con todo, hay en la carta un sentimiento de superioridad y compasión ante las creencias erróneas de su destinatario, al que considera como pagano, lojos, pues, de la comprensión que se vio en las Cartas de Gregorio VII (31). Más adelante, al final de su pontificado, en una situación distinta, vuelve a dar muestras de su realismo. A consecuencia del levantamiento de los musulmanes de Sicilia contra Federico II, protegido del papa, no habla contra los sublevados ni de cruzadas, ni de exterminio. Se dirige a ellos con el afán de disuadirlos de seguir las promesas de Marcualdo, jefe de los sublevados, y los exhorta a permanecer fieles al rey, prometiéndoles que, si se someten, no cambiará su situación, que disfrutarán como en el pasado plenamente de sus costumbres y consecuentemente la libertad de culto y la fe de sus padres. A pesar de ello, los musulmanes optan por la rebelión, siendo derrotados. Inmediatamente, Inocencio III, al mismo tiempo que ordena perseguir a los revoltosos, recomienda que se acuerde una amnistia a los musulmanes que garanticen su sumisión a Federico II. Seis años después, el papa felicita expresamente a los Caids y musulmanes de Sicilia por haber resistido a las provocaciones de levantamiento (32).

Fronte a esta actitud conciliadora y respetuosa, su acción en otras fronteras de la Cristiandad sigue dominada por la idea de Cruzada. El 5 de abril de 1212 dirige una bula a Rodrigo Ximénez de Rada, que prepara una nueva cruzada contra el califa almohade Abd Allah Muhammad an-Nasir y ordena una tregua entre los cristianos de la península ibérica, con el fin de que se ayuden mutuamente en la lucha contra el infiel, absteniéndose de la alianza contra los musulmanes. La batalla de las Navas de Tolosa (16 de julio de 1212) y el triunfo cristiano subsiguiente, marcarán el inicio de la decadencia definitiva de los bárbaros en la península (33). Su idea de la cruzada también actuó en el Báltico, contra la resistencia armada de los prusianos y otras tribus (34). Igualmente sigue la línea de sus predecesores de prohibir el comercio con los musulmanes orientales, estableciendo, a propósito de prepararse la quinta Cruzada, en el cuarto Concilio de Letrán (año 1215), la excomunión de todos los que transporten a tierras de sarracenos armas, hierro y madera, o vendan a los naturales de estos países galeras y otras embarcaciones. Prohíbe también que durante cuatro años sean visitados los puertos orientales de los sarracenos, para así tener dispuesto un mayor número de embarcaciones para la cruzada (35).

Honorio III (1216-27) al dar una bula a la Orden Teutónica para la conquista espiritual de los prusianos y otras tribus vecinas, con los mismos privilegios que se daban a los cruzados que iban a luchar a Tierra Santa, dió un status legal a la conquista y conversión forzosa de aquellos pueblos del noreste de Europa que desde tiempos de Carlomagno habían venido siendo sujetos por la fuerza, si bien en algunos periodos se pueden señalar una penetración pacífica (36). El hecho que motivó esta actuación papal fue el asesi-

nato que, entre los años 1210-1214, realizaron los prusianos en un monje cisterciense. Las presiones que se ejercieron sobre el papa por ello le llevaron a proclamar la cruzada contra los prusianos. Sin embargo, en la bula papal, no todo es empleo de la fuerza y conquista, pues son bastantes las limitaciones que pone a los cruzados en orden a la defensa de los cristianos que hubiese ya en aquellas tribus y a la conversión de los todavía paganos (37). Con todo, su bula y la investidura que Federico II hizo de aquellas tierras a la orden teutónica serán los documentos que justificarían en adelante la conquista. En la bula Federico II establecía su autoridad para traer al cristianismo a todos los pueblos de la tierra, señalando concretamente el poder y autoridad que el Emperador tiene para destruir, convertir y sojuzgar a todos los pueblos bárbaros. De esta forma, los principios que, desde entonces y hasta el siglo XV, guiarían a los caballeros teutones en Prusia, serían la conversión por la fuerza, la conquista e incluso la extirpación. La idea misionera no era más que un pretexto (38).

Los decretos de los papas relativos a los infieles que atacaban o amenazaban a la Iglesia, se consideraran por los Estados cristianos como dirigidos a toda clase de infieles, incluso los que viven pacíficamente fuera de la cristiandad. Esto encontrará su explicación en la situación crítica en que se encuentra el noroeste de Europa a consecuencia de las incursiones de los mongoles por Asia, Rusia, Polonia y Hungría (39). En menos de medio siglo, y a través de Gengis-Kan, (1205-1227), y de Ogatai con su lugarteniente Batu (1227-1241), edifican un inmenso imperio, cuya agresividad no los diferenciará gran cosa de los mahometanos, ni plantearan por lo mismo al papado un problema diverso de la guerra santa. Solo a mediados del siglo se los empezará a diferenciar de los musulmanes, ante la nueva política que inician respecto de los cristianos. Se comprende por ello la actitud del papado durante la primera mitad del siglo XIII, que sin hacer distinción entre las avalanchas mongoles y los paganos establecidos en las fronteras de la cristiandad proclama la cruzada en general, sentando un precedente que aprovecharán los príncipes cristianos a partir de ese momento.

Gregorio IX (1227-41), va a seguir la misma política realista que caracterizó a Inocencio III y que, en general, es la constante del pontificado. Distinguiendo entre los infieles que atacan o suponen una amenaza, ya por sí mismos, ya por sus alianzas con príncipes ^{cristianos} ~~paganos~~, y los infieles que conviven pacíficamente con la cristiandad y respecto de los cuales es posible sacar provecho para el cristianismo, irá desde la cruzada y la prohibición

de relaciones, hasta el contacto directo y pacífico con los propios infieles.

En el noreste se encuentra con los problemas que plantea la orden teutónica en su conquista de Prusia y con el avance de las incursiones mongoles. Aquí se enfrenta con Federico II y defiende a los prusianos. En carta de 1230 señala como la orden teutónica estaba en Prusia para la defensa de los cristianos, y como en el momento en que los paganos reciben el bautismo cesa la autoridad de la Orden sobre ellos. La orden, amparada por autorizaciones no sólo papales, sino también imperiales, reclamada la jurisdicción por ambas partes, y guiada por su deseo de constituir un estado independiente, se inclina por la autoridad imperial que le ha concedido independencia y privilegios soberanos, en contra de la idea misionera del papado. Consecuencia de ello serán las bulas dadas por Federico II en 1245, por las que les entrega los territorios que conquistan y las poblaciones infieles que sometan, siempre que reconozcan el derecho del Imperio (40).

Junto a este problema de la sumisión de los infieles que enfrenta al Imperio y al Papado, Gregorio IX se ve obligado a intervenir también, a consecuencia de las conquistas de los caballeros teutónicos, para regular las relaciones políticas entre cristianos y paganos. El avance teutónico, apoyado por el Imperio, no sólo había enfrentado a estos con los prusianos paganos, sino que daba lugar a una amenaza para Polonia, constituida por cristianos. Los polacos, ante esas amenazas, acuden a la ayuda de los paganos para defenderse de los caballeros teutónicos. El Papa se ve obligado a intervenir (5 de mayo de 1227), como lo habían hecho algunos de sus predecesores, recordando la ilicitud de la alianza con los infieles (41). En el noroeste también predicará la cruzada contra los mongoles que amenazan la fronteras de la cristiandad. (42).

Frente a los musulmanes aparecerá aún más clara su política realista. El tratado concluido en 1229, entre el emperador Federico II y el sultán de Egipto al-Malik al-Kamil, dará lugar a que el Papa exprese claramente de nuevo la doctrina del impium foedus, que ya, a propósito de Polonia, había planteado. El tratado constituía una alianza defensiva o ofensiva. El emperador se obligaba a no prestar ayuda de ningún tipo a los Francos en contra de los sarracenos. Igualmente se obligaba a defender al sultán en el caso de que los Francos violasen las treguas establecidas. Informado Gregorio IX del acuerdo, manifestó, en una encíclica, su desaprobación del tratado, señalando cuatro puntos fundamentales. En primer lugar, Federico II había cometido un doble abuso de poder, pues, puesto al mando de una cruzada no la había llevado a término, renunciando a combatir a los infieles, además de que, investido de la dignidad imperial para combatir a los enemigos de la fe, se había

negado a tomar las armas contra ellos. En segundo término, y esto era más execrable, había reconocido a los sarracenos el derecho a conservar el templo de Jerusalén. También había expuesto a ser ocupados por los enemigos los Estados cristianos de Siria. Por último, y en virtud de la solidaridad de la comunidad cristiana, la alianza aparecía dirigida contra toda la cristiandad. Al igual que Juan VIII en el siglo IX, Gregorio IX consideraba la alianza con el sultán como dañosa para toda la Respublica christiana y en consecuencia ilícita (43).

Si la cuestión de los Santos Lugares y la situación de Egipto respecto de ellos y respecto del peligro que suponía para la cristiandad lo había llevado a intervenir con prohibiciones en las relaciones entre cristianos e infieles en esa zona, su política, también en relación a musulmanes, pero en zonas en las que no había peligro, sino incluso ventajas para la cristiandad, será de signo totalmente distinto.

En los problemas comerciales y de influencia que enfrentaban a las ~~ciudades~~ italianas entre sí respecto de los reyes musulmanes del norte de África, Gregorio IX se mostró partidario de que tales problemas se regulasen a través de tratados entre las ciudades italianas y los reinos africanos. Así, por ejemplo, el tratado de 10 de junio de 1236 entre Génova y el rey de Túnez fue concluido a petición y a través de los oficios del papado (44). Al mismo tiempo, en la labor pastoral que ejerce sobre los fieles cristianos del norte de África sometidos a la dominación musulmana, no faltan felicitaciones, agradecimientos y cartas a los emires por el trato que dan a los monjes y cristianos establecidos en sus territorios (45). Por último, y refiriéndose siempre a esta zona geográfica, tenemos la admisión por Gregorio IX de que haya cristianos al servicio del emir de Marruecos, El-Rechid, cuando en carta de 27 de mayo de 1233 le dice que, si fuese enemigo y no amigo de Cristo, no podría permitir que los fieles de Cristo continuasen a su servicio (46).

Inocencio IV, (1243-54) continuando la política realista de sus predecesores, elaborará, sin embargo, una doctrina sobre los infieles, que aunque imperfecta e incompleta, va a reconocer sus derechos. Partirá del hecho de que el Estado es de derecho natural por lo que habrá que reconocer a los Estados infieles como auténticos y legítimos Estados, lo mismo que sus posesiones privadas. Será el primero en distinguir con absoluta claridad entre infieles pacíficos y agresivos (47).

En su política en el noreste de Europa, ante la amenaza real de los tártaros, que devastarán Polonia en el 1242, y a pesar de no estar de acuerdo con los métodos de expansión de la Orden Teutónica, no tendrá más remedio que contemperizar y ratificar las

disposiciones de sus predecesores respecto de la Orden en Prusia, a la que considerará como una organización militar que ha de utilizarse para proteger la cristiandad contra la amenaza mongol. Fruto de esta política serán sus deseos de preparar una cruzada contra los tártaros, para lo cual convocará el 13º Concilio Ecuménico de Lyon (año 1245) para, entre otros fines, luchar contra los tártaros (48). Pero al mismo tiempo, y en correspondencia con sus doctrina, continuará defendiendo la libertad de los nuevos cristianos y favorecerá la labor misionera de Dominicos y Franciscanos que desarrollan métodos pacíficos de evangelización (49).

En cuanto al norte de Africa, su política seguirá los mismos derroteros de los papas anteriores. Mientras que afirma la ilicitud de las alianzas con Egipto por cuanto afectan a Tierra Santa, como sucede en el Concilio de Lyon en el que recuerda la ilicitud del tratado de 1229 para la continuación condenar la reciente alianza de Federico II con Egipto (50), y prohíbe el comercio con Egipto en el mismo Concilio (51), por otra parte, reconoce que cualquier otra relación con los infieles, que no constituya una relación de alianza o socorro, es lícita o incluso se favorecerá por los papas, por permitir una instauración de la paz. Al rey de Castilla y de Leon, que le habia pedido la aprobación del acuerdo que iba a concluir con los sarracenos de Africa, le contestará afirmativamente, señalando que no sólo era lícito por no constituir alianza, sino que intervendría él personalmente para garantizar su cumplimiento. (52)

El mismo Inocencio IV va a mantener, al igual que Gregorio IX, relaciones amistosas con los reyes de Marruecos llevado por el deseo de lograr una conversión de aquellos pueblos. Para ello, pedirá continuamente la protección y concesión de privilegios por éstos a los monjes y cristianos establecidos en sus reinos, así como que permitan la ocupación por los cristianos de algunas plazas fuertes en el mismo Marruecos, con el fin de que puedan ponerse al abrigo de los enemigos comunes a los cristianos y musulmanes, es decir, al abrigo de los ataques de otros sarracenos que no estan en paz con esos reinos. En este sentido estan entre otras, las Cartas, de 31 de octubre de 1246, dirigida "al ilustre rey de Marruecos El-Said", y la de 16 de marzo de 1251, dirigida a su sucesor El-Morteda, en las que se refiere, entre otros argumentos que faciliten la concesión, a los servicios que los cristianos prestan en sus ejércitos y en la administración (53).

La razón, a parte de los motivos apostólicos que hemos señalado, de este deseo de paz tanto por parte de los cristianos como de los musulmanes, en este momento histórico, se ha de encontrar en la amenaza que suponían las incursiones tártaras que afectaban tanto a la cristiandad en el noreste como al Islam en el Este.

Al cambiar la situación respecto de los tártaros, cuando a la muerte de Ogotai, en 1241, aparece Turaquima como regente (1241-1243), que pasaba por favorable a los cristianos (54), Inocencio IV reaccionará ante la nueva situación olvidando su anterior política guerrera e iniciando una aproximación pacífica que obedecía no sólo a afanes misioneros, y a su propia doctrina sobre los infieles, sino al más elemental tacto diplomático, como lo pusieron de relieve las altaneras contestaciones que escucharon algunos de sus legados. Prueba de ello será el mensaje Dei Patris immensa benignitas que despachó en 1245, al soberano y pueblo de los tártaros. Con acentos de pura espiritualidad, expone en él el misterio de la Redención y fundación del primadom pontificio. Sin hacer, como es lógico, ninguna alusión a la soberanía política, expresa sus deseos de traer a la verdad al nuevo pueblo, para lo que le envía a su legado Lorenzo de Portugal O.F.M., junto con otros embajadores para los principales príncipes. Sólo les hace una amonestación: "anelando que todos los hombres vivan en unidad pacífica," les exhorta a que cesen en sus matanzas. Las contestaciones que recibieron algunos legados, como la que dieron en Persia los caudillos del general Batschu al dominico Anselino de Lombardia, que se presentó afirmando la superioridad del Papa sobre todos los hombres, nos recuerdan las de los indios americanos ante el requerimiento que hacían los conquistadores. En ellas aparece claramente la no admisión por estos pueblos de superior distinto a su caudillo, el Kan, al que consideran hijo de Dios, y la afirmación de su propia superioridad sobre los demás hombres (55).

Veamos, aunque sea brevemente, dada su importancia, los hechos tal como se producen y el nuevo mundo ideológico que empieza a nacer y que, a pesar de la ruptura que supondrá el avance turco del siglo XV, perdurará e influirá en la génesis y primeros momentos del descubrimiento de América.

El siglo XIII fue a pesar de los ya normales enfrentamientos cristiano-musulmanes, un siglo de calma a nivel no solo mediterráneo, sino también a nivel de mundos civilizados. Para la cristiandad hubo dos hechos positivos. De un lado, las profundas divisiones del pueblo musulmán, que permitieron reconquistar los territorios perdidos en Asia Menor y Siria. De otro, y este dato será fundamental a lo largo de los siglos XIII y XIV, el desarrollo de una forma desviada del cristianismo, el nestorianismo criptocristiano, que iba extendiéndose por los pueblos que, establecidos entre el mundo mediterráneo y el mundo chino, actuaban de puente entre ambos círculos de civilización (56). A espaldas del Islam,

aparecían para Occidente unos pueblos que si estaban alejados en todos los aspectos, por lo menos rompían el cerco ideológico-monto hostil que hasta entonces había aislado a la cristiandad.

Este conjunto de factores favorables a la cristiandad sufrirá un retroceso momentáneo, a consecuencia de la expansión e incursión de los mongoles. Sin embargo, pasadas las primeras amenazas, y estabilizados en cierta manera los movimientos mongoles, la cristiandad volverá a sentir aires favorables. El cambio de postura en Inocencio IV nos ha mostrado la evolución que se produce.

El hecho de la existencia y de la inserción de la comunidad tártara en las relaciones políticas que hasta entonces se habían desarrollado entre cristianos y musulmanes, afectando tanto a la cristiandad occidental, como al Imperio bizantino y al Islam, tendrá consecuencias fundamentales no sólo en aquel momento, sino hasta la Edad Moderna. Con los tártaros, la cristiandad se encontró, por primera vez en la Edad Media, ante una comunidad no cristiana, poderosa y distinta del Islam, que no sólo no atacaba directamente al cristianismo, sino que incluso se inclinaba favorablemente ante él. Como dato concreto tenemos, dejando a un lado las amistosas relaciones y contactos misioneros que existirán entre la cristiandad y los pueblos mongoles establecidos en Asia Central a las puertas de la Cristiandad, la política religiosa de la China mongol, que, si daba preferencia al budismo, desarrollaba al mismo tiempo una política tolerante y de simpatía hacia el cristianismo nestoriano (57). Esto repercutirá enormemente en la visión que el Occidente se formará del Extremo Oriente y del Imperio Chino. Visión que encontrará su base especialmente en las narraciones de Plano di Carpi, Marco Polo y Juan de Mandeville, en las que, desde el realismo del primero, se pasa, a través de Marco Polo, al exotismo fabuloso del último (58). Sería, con todo, Marco Polo el que más influencia habría de ejercer. En suma, estos relatos contribuyeron a fijar en el Occidente Cristiano de los siglos XIV y XV la imagen arcaica de Asia en la cumbre frágil del gran imperio mongol. Gracias a ellos, el Asia de finales del siglo XIII fué la contemporánea de Cristóbal Colón, que como sabemos, partió a la búsqueda del Gran Khan, o Preste Juan, nombres con los que dichos autores designan a los emperadores mongoles (59).

Esta visión repercutirá indudablemente en la política de los Papas, que no aceptarán a lo largo de los siglos XIII y XIV las exageraciones de los canonistas acerca de su poder directo y universal sobre los infieles. Como señala LETURIA, Inocencio IV y sus

..//..

sucesores, Alejandro IV, Gregorio X y sobre todo Nicolás III y IV y los Papas de Aviñón, se mostraron desde entonces a la altura de las exigencias políticas del momento histórico. Mientras que en la célebre constitución Cum hora undecima, repetida varias veces en siglo y medio, se volvían a las nuevas órdenes de dominicos y franciscanos en demanda de misioneros, exponían a los grandes emperadores Mangu (1249-1259), Kubilai (1259-1295), y a sus sucesores y lugartenientes, los fundamentos, la naturaleza y los límites de la autoridad suprema con que se dirigían a ellos, al convidarles y apremiarles a hacerse cristianos (60). Conocido es el gran desarrollo que en tiempos de Kubilai alcanzaron las misiones de dominicos y franciscanos en Rusia, Persia y sobre todo en Kathai o China (61). Siguiendo de nuevo a LETURIA, se puede decir que, aún prescindiendo de todo éxito práctico, los mensajes de Roma a los soberanos tártaros tienen una alta significación ideológica, por cuanto expresan la actitud de los Papas ante los infieles que no atacan o amonazan a la cristiandad, durante el siglo y medio de mayor auge de las teorías del Ostiense. Si, en definitiva, con la situación política y las necesidades diplomáticas las que apoyan esta postura, de hecho, el lenguaje de los Papas está en línea de Santo Tomás y sus discípulos (62).

Además, la aparición de la comunidad tártara hará que a lo largo del siglo XIII el Mediterráneo deje de ser, como por siglos lo había sido, marco y eje exclusivo de la vida internacional, dejando por lo tanto de tener un carácter predominante, en la política, el comercio y las misiones, el antagonismo entre el Islam y el cristianismo. El enorme imperio de los mongoles, escóptico lo mismo para con el Evangelio como para con el Corán, cuando no favorable a aquél, abre al comercio y a la vida los cauces del Oriente y ofrece la posibilidad de una alianza contra los musulmanes (63). Para CHAUNU, la pax mongólica llevó consigo una gigantesca puesta en comunicación, a un nivel jamás obtenido, de China, de Irán, de Asia Central y de la Cristiandad, especialmente la oriental. ~~Al final del siglo XIII las comunicaciones terrestres, a través de la inmensa masa desértica del Asia Central y de la Cristiandad, ya especialmente la oriental.~~ A finales del siglo XIII las comunicaciones terrestres, a través de la inmensa masa desértica del Asia Central, pasaron por el máximo absoluto que podían alcanzar antes de los ferrocarriles. Nada muy impresionante, ciertamente, si se compara con las comunicaciones marítimas que a través del Mar Rojo unían la Insularia y la India bajo dominación musulmana con Egipto y Siria. Pero que, sin embargo, y esto es lo importante, produjo una permeabilidad entre Europa y China, al nivel de algunos hombres y de un enjambre de imágenes (64).

Siguiendo con el hilo de la política concreta de la Iglesia para con los infieles, veamos algunas muestras de como se desarrolla ésta en el nuevo marco histórico que ha aparecido ya con Inocencio IV.

Alejandro IV (1254-61) continuará en la línea de su predecesor. Si, como veremos, dejándose arrastrar por las actuaciones de los caballeros teutones les confirmará y otorgará nuevos privilegios, no por ello deja de proclamar, como principio, que la conversión debe ser voluntaria y no forzada, como lo hace en el breve de 15 de julio de 1256, a propósito de la petición que el duque de Cuyavia y Lansicia le había dirigido respecto a algunos infieles cercanos a sus Estados que querían abrazar espontáneamente la fe y someterse a su dominio, frente a los derechos que los caballeros teutónicos habían obtenido de la Iglesia de someter a su soberanía cuantos paganos pudiesen vencer por la guerra (65). A pesar de esto y de su vacilación entre seguir la moderación de su predecesor o entregarse a las exigencias de la Orden teutónica, acabará apoyando a ésta y estableciéndola aún más firmemente de lo que habían hecho los papas anteriores. Son numerosísimos los textos en los que establece cruzadas y guerras contra los infieles del noroeste, en los que otorga nuevas tierras y derechos a los caballeros en su expansión sangrienta (66). Frente a los tártaros, siguiendo actuaciones de pontífices anteriores, dirigirá cartas a los emperadores mongoles, como la enviada a Hulgú en 1260, en idéntico sentido a la que veremos al tratar de Nicolás III.

Nicolás III (1277-80) mandará con afán misionero y pacífico nuevas cartas a los emperadores mongoles, como la dirigida en 1278 a Kubilai, conocido por las relaciones de Marco Polo, explicando la encarnación, posesión y resurrección de Jesucristo, la doctrina del primado pontificio y su deseo de que conozca la luz y abandone las tinieblas, todo ello dentro del mayor respeto (68).

Durante el pontificado de Martín IV (1281-85) va a tener lugar un hecho que nos demuestra de nuevo las diferencias que los papas hacían entre los infieles. Ante la petición de Pedro III de Aragón al Papa para que éste concediese a la expedición que preparaba contra el norte de Africa los privilegios de la cruzada, Martín IV respondió a los enviados del rey de Aragón que, ignorando el objeto de los preparativos del rey, no podía concederle indulgencias, además de que, por otra parte, los hombres y los décimos de la cruzada no estaban de ninguna manera destinados a hacer la guerra a los sarracenos de la Barbaria, sino solamente a combatir a los infieles de Tierra Santa, a fin de quitar un día de sus manos la tumba de Jesucristo (69).

La prueba de lo anterior, a pesar de que parezca lo contrario está en la cruzada de San Luis al norte de Africa. Pues independientemente del carácter de incidente pasajero que tuvo, no alteró de una forma permanente las relaciones pacíficas que durante dos siglos habían existido normalmente con los musulmanes del Magreb,

0000013

mientras que el estado de guerra y hostilidad había sido el régimen habitual con Egipto y Siria. En Oriente los papas sentían la necesidad de combatir a los musulmanes, acudiendo no sólo a las cruzadas, sino también a las prohibiciones del comercio. En el Occidente musulmán sucede todo lo contrario, pues además de llevar ellos mismos relaciones pacíficas, permiten el comercio o incluso el que los cristianos sirvan en los ejércitos musulmanes.

Por otra parte, y como signo de la distensión que se produce hasta el siglo XV en todo el mundo mediterráneo, está la indiferencia con que la cristiandad reaccionó ante las últimas cruzadas. Se había creado tal solidaridad entre los mundos que convivían en el mediterráneo, que la orientación hacia una economía de tipo abierto, producida por las cruzadas, se convierte en el principal obstáculo para que éstas se repitan. Si es verdad que esta indiferencia, cuando no hostilidad, respondía a motivos económicos, sociales y culturales, plenamente vigentes en aquel tiempo, también es cierto que, como efecto de lo anterior, hay un relajamiento ideológico no ya sólo con los infieles lejanos, sino incluso con los propios musulmanes (70).

Con Nicolás IV (1288-92) se vuelven a repetir las ya señaladas constantes de la política papal. Envía nuevas cartas a Kubilai en igual sentido que sus predecesores (71). Con los musulmanes, por una parte, renueva la prohibición de comerciar con Egipto, incluyendo en esta prohibición, y esta es la novedad, incluso los víveres (72), por otra, admitiendo y justificando el servicio militar que los cristianos prestan en los ejércitos de los reyes musulmanes del norte de África, pero, preocupado por los peligros a que su salud espiritual se ve expuesta en dichas tierras de infieles, les dirige una carta (año 1290), recordándoles que al servir a los emires musulmanes no deben olvidar las virtudes cristianas y que son hijos de la Iglesia (73).

Los papas posteriores mantendrán en general, hasta que la amenaza musulmana de principios de siglo XV ponga de nuevo en peligro la cristiandad, e incluso en el Concilio de Constanza (1400-1415), la misma tónica que ya hemos señalado.

Prohibición del comercio con Egipto, como con Bonifacio VIII (1295-1303) (74). Medidas represivas de los métodos de conquista de la Orden teutónica e incluso excomunión de la misma como con Clemente V (1305-14) y Juan XII (1316-34) (75). Intentos de nuevas cruzadas para recuperar Tierra Santa, como con Clemente V (76), etc.

Clemente VI (1342-52) planteará en 1344, al erigir las Islas Afortunadas en principado feudatario de la Santa Sede y constituir príncipe de Fortuna al infante Luis de la Cerda, un problema que llenará totalmente el siglo XV y que para nuestro objeto será de gran interés. Se trata de la expansión de la cristiandad fuera de los límites estrictos del mundo mediterráneo, y concretamente, en el caso a que nos referimos, a la conquista de las Islas Canarias. Sin perjuicio de tratar este punto en de tallo en capítulos posteriores, por ser un precedente inmediato a la conquista de América, es necesario prestar atención a la Bula Tue devotionis sinceritas (28 noviembre 1344), por la que se invis te a Luis de la Cerda, pues en ella están repetidos los conceptos ya clásicos sobre el señorío universal del papado y la consideración de los infieles por la Iglesia. El ideal de expansión de la fe cristiana es el motivo fundamental de la Bula y el que justifi ca el desconocimiento que se tiene de cualquier derecho de pueblos infieles sobre las islas. Dice así "... todas las islas mencionadas son ajenas a la fe de Cristo y al dominio de los cristianos. Por lo cual, tu, por exaltación de la fe y honor del nombre cristiano, desear en tal adquisición... Nos... deseando que en las mismas islas la fe ortodoxa se propague y florezca, y el culto divino allí mismo se observe, y que por tu ministerio los términos de la Cristiandad se dilaten..." (77). Demuestra lo anterior el que como límite solo se habla de posibles derechos que algún príncipe cristiano tenga sobre ellas, en cuyo caso hay que respetarlos. Dice "... todas las nombradas islas y cualquiera de ellas, con tal que sobre ellas no haya sido especialmente pretendido derecho por algún cristiano..." (78). Se ha de destacar, sin embargo, que no se emplean, respecto de los dichos infieles términos como "enemigo de la fe", "sarracenos", etc..., que en siglos anteriores se usan y que volverán con toda su fuerza en el siglo XV, lo que nos indica el momento de distinción que hemos se ñalado y la distinción que entre los infieles se hace.

Aunque nos hemos limitado en nuestro análisis, casi exclusivamente, a la política papal, no se debe olvidar que ésta, por lo que representa para la cristiandad como expresión de la ideología cristiana en el trato con los infieles, se mueve en general en unos ámbitos mucho más ideológicos y por ello más importantes para nuestro objeto, frente al pragmatismo a ultranza que caracterizará a los Estados cristianos, para los cuales la religión cristiana y la doctrina de los papas, si bien podrá suponer un condicionamiento que, por otra parte, será cada vez más débil, no será en la mayoría de los casos obstáculo para el desarrollo de su política

..//..

de guerra o de paz con los infieles. Con todo, las relaciones comerciales, las alianzas, las relaciones de todo tipo, en suma, serán una continua constante en la vida política de la Edad Media, claro está que siempre en función de la correlación de fuerzas. El reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos infieles con los que mantienen relaciones será igualmente la norma, aunque también el poder o la fuerza de los mismos serán los que lo determinen.

Hemos llegado, pues, a finales del siglo XIV y principios del XV. Antes de seguir adelante es necesario ver el nuevo cambio que se produce en el contorno histórico-político que hasta entonces había motivado la política de la cristiandad.

De la política espiritualista y de respeto que los papas, en general, habían seguido en sus relaciones con los infieles que rodeaban la cristiandad, se va a pasar, desde principios del siglo XV, a una política de expansión armada y olvido de los derechos que, durante los dos siglos anteriores, se habían reconocido en la práctica a los pueblos cristianos. A la antigua correspondencia directa misionera que, como hemos visto, los papas mantenían con musulmanes y mongoles, van a suceder las Bulas de Patronato y demarcación a los reyes de Portugal y de Castilla, por las cuales se otorgaba o confirmaba la ocupación de las tierras de infieles y la organización de empresas bélicas contra los no cristianos (79).

Los acontecimientos que van a provocar el cambio son conocidos de todos. De un lado, la aparición de la potencia de los turcos otomanos, que aislan, a lo largo de todo un siglo, el Oriente cristiano y las lejanas misiones orientales, amenazando a la propia Cristiandad y conquistando Constantinopla (1453) (80). Las dinastías mongoles, a través de las cuales la Cristiandad había podido llegar hasta la China, o se integran en el nacionalismo pagano de los antiguos reinos, caso de China, o se convierten al Islam, abandonando su simpatía por el cristianismo, caso de Tamerlán. De esta forma las antiguas rutas comerciales y evangélicas, desarrolladas en base a la tolerancia mongola y a la decadencia musulmana, desaparecen o se hacen difíciles (81). Así desde principios del siglo XV, la cristiandad se ve cercada y hostigada en todas sus fronteras terrestres. Los Estados cristianos de Occidente se ven obligados a buscar su salida por el mar. Salida no sólo necesaria por razones económicas y comerciales, sino la única posible para volver a tomar contacto con los reinos e imperios de oriente que anteriormente habían conocido (82). La idea de atacar al Islam por la espalda solo se hará patente a finales del siglo XV. De otro lado, contribuirá también a explicar el cambio de la política papal y cristiana el cisma de Occidente (1378-1417)

que desunía y debilitaba a príncipes y órdenes (83). Si unimos a esto la crítica situación económica por la que pasa Europa, y los enormes adelantos técnicos, sobre todo en el campo de la navegación, que se producen, comprenderemos el porqué de la nueva situación y de la política de expansión y conquista. Sólo desde esta perspectiva histórica es posible comprender las empresas y contiendas marítimas de portugueses y castellanos y las bulas papales de reconocimiento que las acompañan. Pero este tema se sale de los límites del presente tema, por lo que se tratará más adelante.

De momento, y para acabar, solo nos resta hacer unas breves consideraciones sobre el Concilio de Constanza (1400-1415) donde se produce el último intento, hasta la postura de respeto y reconocimiento de los pueblos no cristianos que establecen los autores españoles del siglo XVI, de elevar a principio teórico y práctico, la política de relaciones pacíficas y respetuosas con los infieles.

MOREAU-REIBEL y BELCH han señalado que fue en el Concilio de Constanza donde por primera vez en la historia de la cristiandad, se examinó con especial atención el problema de las relaciones entre Estados cristianos y no cristianos (84). Sin llegar a una afirmación tan tajante estamos de acuerdo con dichos autores sobre la importancia y profundidad con que Paulus Vladimiri plantea, entre otros, el tema de los derechos de los pueblos no cristianos. Merece, pues, la pena, aunque la doctrina de Vladimiri la veamos en el próximo apartado, hacer algunas referencias a la problemática planteada y a las soluciones adoptadas en el Concilio. Ello nos demostrará, por otro lado, la línea de realismo político que, hemos visto, ha seguido el papado en el tema de las relaciones con los infieles. Realismo del que será una prueba el cambio que en su política se producirá desde principios de siglo, a consecuencia de la nueva situación de la cristiandad.

El planteamiento del problema por Vladimiri tiene lugar con el objeto de llamar la atención del Concilio sobre el conflicto que, ya desde antiguo, venía enfrentando las políticas de la Orden teutónica y Polonia (85). Los puntos de partida de la Orden, hechos circular por Europa a través de diversas cartas y memorandos, y reconocidos en varias ocasiones por el Imperio y la Santa Sede, establecían la innata maldad de los pueblos infieles y la intrínseca imposibilidad para cualquier cambio por su parte, así como la negación de cualquier posibilidad de cooperación con ellos. La base de estas aserciones era que Cristo no podía ser conciliado con Satanás, ni Dios con los ídolos. La única salida que ante ello tenían los cristianos era la guerra. Afirmaban, también, que

ni siquiera el bautismo podía cambiarlos. Cristianización y civilización eran dos conceptos inseparables, como lo serán durante los primeros siglos de la expansión europea, de forma que la falta de cualquiera de ellos, en función de los criterios cristiano-occidentales, implicaba automáticamente la del otro. Con ello se justificaba una continua política de expansión y conquista de los pueblos no cristianos, que había llevado al enfrentamiento con el reino cristiano de Polonia, que para su defensa, frente a la expansión de la Orden, había llegado a una política de relaciones pacíficas y amistosas con los pueblos infieles de su frontera oriental e incluso a la alianza militar para la defensa común de sus territorios. Polonia, siguiendo esta dirección, solo admitía la cristianización de los paganos a través de la acción pacífica y respetuosa de los misioneros. En base a esta situación es donde han de incluirse las consideraciones que a partir del 5 y 6 de junio de 1415, Vladimiri y la representación polaca someten al Concilio. En ellas establecen claramente la necesidad de tratar a los pueblos infieles como iguales, de cooperar con ellos y de respetar sus derechos soberanos, concluyendo con la afirmación de que toda conversión ha de hacerse voluntaria y pacíficamente y que el hecho de su conversión no implica, sin más, su sometimiento a los Estados cristianos que la llevan a cabo. Esta doctrina, inspirada en gran parte por motivos políticos de defensa frente al expansionismo de los Caballeros teutones, encontraba su fundamento en la política de las relaciones pacíficas que, como vimos, habían seguido en múltiples ocasiones los Estados cristianos y el Papado a lo largo de la Edad Media, y en la doctrina tomista que había inspirado una parte del pensamiento medieval. Y si su culminación no tiene lugar más que a raíz de los descubrimientos de los siglos XV y XVI y de los nuevos planteamientos teóricos que en consecuencia establecen los autores españoles de los siglos XVI y XVII, no podemos por menos de señalar, como su más inmediato e importante precedente, la actitud de Vladimiri y otros teólogos en el Concilio de Constanza. La modernidad de su planteamiento y las objetivas conclusiones a que llegan obligan a concederles una plaza de honor en el desarrollo del derecho internacional y de las relaciones pacíficas e iguales con los pueblos no cristianos.

El Concilio y el papa Martín V fueron incapaces de aceptar tales soluciones, tanto más cuanto que el Cisma de Oriente se encontraba en un punto de extrema gravedad. La consecuencia fué la adopción de un compromiso. Se otorgó al rey de Polonia y al Gran Duque de Lituania el nombramiento de vicarios in temporalibus de la Iglesia sobre los territorios rusos, rescindiéndose las anteriores con

..//..

cesiones papales de estos territorios a la Orden teutónica, al mismo tiempo que se confirmaban todos los privilegios papales otorgados a la Orden (86).

No se entraba para nada en la cuestión de la doctrina defendida por Polonia y aplicable a las relaciones con los infieles.

La prueba de ello está, no sólo en la confirmación de los privilegios de la Orden, sino especialmente en el hecho de que el propio Martín V aplicó a los territorios de Africa la teoría del derecho papal a distribuir los territorios de infieles entre los príncipes cristianos. Así, Martín V, terminado prácticamente el cisma, otorga en Constanza la Bula Rex regum (4 de abril de 1418) en la que invita a los reyes y pueblos cristianos a unirse contra los moros con el rey de Portugal, prescribe a los obispos y ordinarios predicar la cruzada siempre que el rey prepare una expedición y lo pida, y concede indulgencia plenaria a los cruzados. Con ella la Santa Sede iniciaba la política de bulas de crzada que, a lo largo de todo el siglo, irá concediendo a los reyes portugueses y castellanos (87). Su estudio, como el de las posteriores oscapan al objeto del presente apartado. La política papal, olvidando su actitud contemporizadora anterior, aunque llena de contradicciones teóricas y de pragmatismo, se encamina a partir de entonces por una política de agresividad respecto de los infieles.

2. Actitud teórica de la cristiandad frente a los infieles.

Siguiendo el planteamiento lógico que esbozamos al principio del capítulo, nos corresponde ahora trazar las líneas generales de la actitud teórica que la cristiandad adopta frente a los pueblos no cristianos establecidos más allá de sus fronteras.

Ante todo, y previa a la exposición concreta de las doctrinas elaboradas al respecto, debemos hacer algunas consideraciones generales, al objeto de encuadrar dentro del marco preciso, la problemática teórica de las relaciones con los infieles.

Hemos visto anteriormente la situación estratégica en que infieles y cristianos se encontraban en la Edad Media y las vicisitudes que se producen. La cristiandad, a pesar de estar rodeada de pueblos infieles a lo largo de todas sus fronteras, pueblos esclavos, tártaros o mongoles, musulmanes, centró, por razones de animosidad religiosa y estratégica que hemos estudiado, su atención en uno de esos pueblos, el musulmán, que por su organización política y fuerza religiosa y militar, era el único que suponía un peligro permanente para la misma. El amplio desarrollo de las relaciones de todo tipo que entre cristianos y musulmanes se pro-

duce, contribuirá igualmente a reforzar esta tendencia a una visión inexacta y arbitraria del mundo infiel (88). Al lado de los musulmanes, los demás infieles no juegan mas que el papel de víctimas o cuando más, una amenaza esporádica a la cristiandad. De esta manera el infiel que aparecía de una forma relevante ante aquélla, era únicamente el musulmán.

De aquí se deriva el que el concepto de infiel se identificase con el de musulmán, (89) sinónimo de enemigo de la fé y frente al cual, teóricamente, la postura lógica era la guerra y el desconocimiento de sus derechos. Así, cuando los autores medievales hablaban de los infieles, lo hacían, en la mayoría de los casos, con la mirada puesta en el pueblo que les había arrebatado gran parte de las tierras cristianas del Imperio romano, que amenazaba constantemente la seguridad de la Cristiandad, que seguía o implantaba una religión opuesta a la cristiana y que cercaba a la cristiandad por el oriente y el sur. Esto explicará, en parte, la doctrina comúnmente aceptada en la Edad Media que negaba todo derecho a los infieles, a pesar de las voces aisladas que como veremos sostenían lo contrario. Como dice GARCIA GALLO, cuando los teólogos hablaban de infieles, sin referirse a los judíos o musulmanes, aludían a un tipo humano abstracto, sin posible relación con cualquiera de los pueblos conocidos, y, por eso, cuanto a ellos se refería resultaba difícil de aplicar (98). En igual sentido se proclama LETURIA, que señala como toda la doctrina negadora de los derechos de los infieles, aunque expuesta principalmente en orden al enemigo inmemorial de la fé, que en su libro sagrado del Corán proclamaba la guerra santa, podía y debía tener aplicación a otras clases de paganos, o aliados con él u opuestos a la predicación y expansión del cristianismo (91).

Este hecho y esta concepción sobre el infiel, no significan el desconocimiento de la existencia de otros pueblos infieles no enemigos del cristianismo y con los cuales era posible que la convivencia fuera pacífica, pues, como hemos visto, esto se produce con los mongoles, sino que se trata sólo de una línea general, de una visión global del mundo, dominante sobre todo a nivel teórico en la cristiandad medieval. Que la aparición y contacto con los tártaros supondrá un cambio en la mentalidad y en la práctica, y que llevará a ciertos autores a plantearse bajo otra óptica la consideración de los infieles, no hay duda, como se verá, pero ello no impedirá, dado el corto período de tiempo en que se produce y la lejanía y carácter difuso y no constante con que tiene lugar, que la concepción dominante, que el hombre medieval, siga planteándose en los términos simplistas señalados la consideración de los no cristianos.

Otro de los hechos que van a explicar las doctrinas medievales sobre la condición de los infieles van a ser las distintas corrientes que proclamarán, en medio del enfrentamiento entre el Imperio y el Papado, la supremacía de uno u otro, y, particularmente, la teocracia. ZAVALA ha indicado ya la existencia de un cierto paralelismo entre el desarrollo de la doctrina de los poderes dentro de la cristiandad y la que señala el poder y las relaciones de la cristiandad, y de la Iglesia en particular, con los infieles (92).

Si como ha señalado CASTAÑEDA, la teocracia pontifical es la doctrina del gobierno del mundo por Dios, mediante su más alto representante en la tierra, su Vicario Supremo, el Papa, correspondiendo por lo tanto a éste, señor de fieles, gobernar el mundo entero por derecho divino, tanto en lo espiritual como en lo temporal, cuando lo exija el bien de las almas y el fin espiritual de la Iglesia, aunque el Papa encomiende normalmente el ejercicio del poder temporal a los reyes y emperadores, que son sus vicarios y delegados (93), nos puede extrañar la coincidencia general que existe entre los autores teocráticos y los que niegan los derechos de los infieles. Así, el mundo medieval aparecía dividido simplistamente en dos grupos: el romano y los infieles, como aún en el siglo XV lo señala Antonio de Florencia (94), pues la cristiandad, unida por la misma fé, se considera heredera directa del imperio romano, que representaba el mundo conocido por antonomasia. De ahí que la herencia del imperio romano sea uno de los argumentos para explicar el poder universal del emperador y del Papa, como la idea de Cristo, como rey temporal universal, lo será para justificar la potestad universal del Papa, y la pasión y muerte de Cristo para la redención de todos los hombres justifique la propagación del cristianismo (95).

Se comprende que el abismo que en la Edad Media separaba a fieles de infieles fuese mucho más profundo y significativo que las diferencias que habían dividido, por ejemplo, a griegos y bárbaros, o a romanos y bárbaros.

Por último, y como punto de base para explicar lo anterior, está el confusionismo, patente hasta Santo Tomás, caracterizado por la absorción de lo natural en lo sobrenatural, de lo político y civil en lo religioso, del Estado en la Iglesia, que conducía a un concepto rígidamente unitario del gobierno del mundo. Como dice CARRO, la potestad del papa se presentaba como de naturaleza espiritual y sobrenatural. "Diríase que después de Cristo no cabe otra sociedad, otro orden, otra justicia, otra autoridad, otro derecho, que el emanado del mismo Cristo, al instituir la

Iglesia; al establecer la potestad eclesiástica espiritual y sobrenatural, al señalarnos el único camino que nos conduzca al cielo, a la única felicidad verdadera... Se olvidan de lo natural, y así no consideran legítima y perfecta la autoridad, ya sea civil, fuera de la Iglesia, y menos cuando se levanta contra la Iglesia, como no valoran la justicia y la bondad de los infieles en todos sus actos". (96). Así estiman como evidente y necesario la existencia de esa autoridad superior y única sobre el mundo.

De esta absorción de lo natural en lo sobrenatural, y de las consecuencias que de ello se derivan, aparece claramente la fundamentación de las doctrinas que niegan todo tipo de derechos a los no cristianos, pues sólo ^{los} detentadores de la gracia divina, los cristianos, pueden y tienen derechos en el plano político y privado, ya que el pecado en el que se encuentran todos los infieles destruye la naturaleza. Las consecuencias concretas de esta idea, bautizada por ARQUILLERE (97) con el nombre de Agustínismo político, serán a decir de CASTAÑEDA: 1ª. El carácter espiritual del poder temporal y, por lo tanto, la sumisión de éste a la Iglesia. 2ª. El rey tiene su poder de la Iglesia. 3ª. Es incompatible la soberanía perfecta con la infidelidad; la propiedad y soberanía dependen de la ley de gracia, y no de la ley de la naturaleza. Luego si los infieles no poseen un verdadero dominio y jurisdicción, los cristianos pueden deponerles de sus Estados (98).

Con estas consideraciones generales, que tenían por objeto sentar las bases a partir de las cuales se han de entender las doctrinas que expondremos a continuación, pasamos al estudio concreto del pensamiento medieval sobre los infieles, dejando de lado toda la polémica teórica y práctica que desde el siglo XI se desarrolla entre el Papado y el Imperio, así como las doctrinas cesaristas y teocráticas, ya que la inclusión de las mismas nos alejaría del tema de la tesis. No por ello olvidamos la importancia que las mismas tuvieron a la hora de desarrollarse el pensamiento sobre los pueblos infieles, pero creemos que con las indicaciones generales, ya señaladas, es suficiente para entrar sin más en el tema objeto de estudio (99).

Evidentemente Santo Tomás va a marcar un hito esencial en la doctrina sobre los infieles, como lo marcó en el campo filosófico y teológico. Es por ello que haremos unas rápidas y generales consideraciones sobre los autores anteriores a Santo Tomás, para pasar después a analizar a éste, y a los escritores posteriores más en detalle.

No sólo entre la teología del siglo XII y la del siglo XIII existe un abismo, sino también en lo que a una concepción política global se refiere. La corriente dominante es el pseudoagustinismo

..//..

teológico y político, que había llenado de confusión los campos de la teología y la política. En este último, las ideas gregorianas, causa próxima de las teorías teocráticas, marcaban la pauta de los escritos de la época. Gregorio VII, Ivo de Chartres, Hugo de San Víctor, Bernardo de Claraval, Juan de Salisbury, Graciano, Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV, Alejandro de Hales, son algunos de los que con mayor o menor ardor defienden las ideas teocráticas (100). Como ha señalado CARRO, las ideas llenas de confusionismo que circulan versan sobre el pecado original y sus consecuencias; sobre el libre albedrío y su potencia e impotencia para el bien, que repercuten en el concepto de la justicia, de la bondad en fieles e infieles; sobre la necesidad de la gracia para toda buena obra, sin distinguir entre la bondad natural y sobrenatural; sobre el modo de explicar la remisión del pecado por el bautismo, con los problemas que plantea (101). Si bien parte de estas ideas, y sobre todo la teocracia, continuarán después de Santo Tomás hasta el siglo XVI, el planteamiento teórico de éste marcará una línea divisoria en su desarrollo.

En el punto concreto de los infieles, todos ellos, aunque no lo establezcan explícitamente, o prescinden en absoluto de la cuestión, o arropados por las ideas expuestas, niegan implícitamente sus derechos frente a la cristiandad, pues, como hemos visto, la absorción de lo natural en lo sobrenatural no podía desembocar en otra solución.

Tenemos, como ejemplo, de este confusionismo el caso de San Bernardo de Claraval, para el cual la conversión de los paganos exigía relaciones pacíficas entre ellos y los cristianos, pero dado que los paganos hacen la guerra a la cristiandad, no hay más remedio que rechazar la fuerza con la fuerza, dice en 1146. Un año más tarde, escribe una carta dirigida a los obispos y fieles de Moravia, para animarles a organizar un ejército contra los paganos limítrofes. San Bernardo se imagina a las poblaciones paganas como sometidas a cautiverio por el diablo. Acabar con su independencia política y poner un término a sus agresiones significa romper las cadenas diabólicas que las esclavizan. Su sumisión permitirá la penetración pacífica de los misioneros y facilitará su conversión (102).

Merece, sin embargo, la pena destacar de entre todos ellos, por tratar expresamente de la cuestión y dar una solución positiva a pesar de su filiación teocrática, a Inocencio IV (1243-1254) (103). Para él, la propiedad, el patrimonio y las relaciones de dominio pueden existir lícitamente y sin pecado entre los infieles, pues todo ello corresponde no sólo a los fieles, sino a toda criatura racional. De aquí, que el Papa no pueda privar sin más a los infieles de su libertad, aunque, en su calidad de Vicario de Cristo, tenga cierto poder sobre ellos, pues Cristo es el Señor de

todos los hombres. Los gentiles sólo están sujetos a la ley natural, por consiguiente no es lícito castigarlos por infracción de los preceptos del Evangelio. Pero estima que el papa puede castigar justamente a un pagano, que sólo se rige por la ley natural, si peca contra esa ley. Lo mismo es aplicable si los infieles adoran ídolos, pues la ley natural exige que sólo adore al Dios creador, uno y único, y no a las criaturas. Establece, pues, aunque sea de una forma rudimentaria, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, a pesar de sus conclusiones. Pero Inocencio IV llega aún más lejos al delimitar las atribuciones del papa sobre los infieles. Así dice, que si es cierto que no debe obligarse a los infieles a que abracen la fé, pues no debe atentarse contra la libertad de obrar de ninguno, no obstante, el Papa puede ordenar a los infieles que reciban en los países bajo su dominio a los misioneros, y si, en estos casos en que el Papa puede ordenarlos algo, los infieles se negaran a obedecer, debe obligárseles por la fuerza temporal y declarárseles la guerra por el papa, y no por ningún otro (104). Como dice HOFFNER, las consecuencias son claras. Como causa de guerra justa se considera no sólo el agravio inferido por los infieles a los cristianos, sino también el agravio con respecto a Dios, es decir, primero, la conculcación de la ley natural; segundo, la infidelidad pagana como tal, y, tercero, la negativa a recibir misioneros que prediquen la verdadera fé (105). De esta forma el reconocimiento primero quedaba desvirtuado por las consecuencias últimas, algunas de las cuales iban a ser de nuevo utilizadas por los autores de los siglos XVI y XVII para justificar la guerra contra los infieles. Con todo, se ha incluir a Inocencio IV dentro de la corriente que, con Santo Tomás, reconocerá los derechos políticos y jurídicos de los infieles y se le ha de considerar como uno de sus iniciadores.

Sin embargo, es Santo Tomás (1224/5-1274) el que, continuando con la recepción del aristotelismo emprendida por su maestro San Alberto Magno y sistematizando todos los logros del pensamiento anterior, había de legar a la posteridad, influyendo en ella poderosamente, a parte de su sistema teológico y filosófico, y además de su teoría sobre la ley, la justicia y el derecho, sobre la sociedad y sobre las relaciones Iglesia-Estado (106), una teoría completa sobre las relaciones entre cristianos e infieles, en base al reconocimiento de los derechos de éstos.

La importancia que este autor tendrá para el pensamiento en general, y para los autores españoles del siglo de oro en particular, hará que nos ocupemos a continuación extensamente sobre su doctrina respecto de los infieles.

..//..

El logro fundamental de Santo Tomás, para nuestro objeto, es la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, y por lo tanto, la no absorción de aquél en éste, rompiendo con el agustinismo político que tan funestas consecuencias había producido en sus predecesores y contemporáneos, y producirá en los siglos que le siguen. Los dos órdenes para este autor se presentan en perfecta armonía. Sus afirmaciones en este sentido son evidentes: "... la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona" (107); "por consiguiente, la fe en Cristo no destruye el orden de justicia, sino que más bien lo confirma" (108), y "... el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural" (109). Al aseverar que la gracia no destruye la naturaleza, y que el derecho divino, que procede de la gracia, no destruye el derecho humano, que nace de la razón natural, afirmaba, ya sin más, la legitimidad de los príncipes infieles, pues la infidelidad no destruye la naturaleza. Es sobre esta base que han de entenderse las consideraciones y conclusiones de su doctrina.

Para Santo Tomás, la sociabilidad del hombre es algo consustancial a la naturaleza humana y común a todos los hombres, sin distinción de religión o raza (110), pues el hombre no se basta a sí mismo, sino que tiene que vivir en sociedad (111).

En consecuencia, al ser el hombre sociable, es necesaria la existencia de una autoridad con derechos naturales, es necesario la existencia de un poder civil que haga posible la existencia de la sociedad (112).

Lo que significa que la autoridad de cualquier pueblo tiene un origen natural, y, por lo tanto, es legítima, aunque resida en un príncipe infiel.

Pero esta sociedad y su autoridad han de tener leyes que las rijan, pues éstas se dan en todas las cosas.

Dejando a un lado toda su teoría de la ley y del derecho (113) y circunscribiéndonos a la ley y derecho natural, podemos decir que para Santo Tomás la ley natural es una e idéntica para todos los hombres, en cuanto a los primeros principios, como es una e idéntica la naturaleza, y es también inmutable, como la misma naturaleza. Por ello y respecto de sus primeros principios está en todos los hombres, aunque se trate de salvajes (114).

Todos los demás derechos y leyes suponen o se derivan de la ley y derecho natural. Si se deriva del derecho natural a modo de conclusión no necesaria, pero sí convenientísima, tenemos el dere

..//..

cho de gentes; si son simplemente determinaciones y aplicaciones concretas a la realidad de la vida humana, tenemos el derecho positivo (115).

Vemos, pues, cómo ^{en} el autor, lógico siempre en su doctrina, orden natural y sobrenatural, dentro de su diferenciación, permanecen siempre armoniosamente ligados, y cómo la razón divina, y su expresión la ley eterna, gobiernan todo el universo, de forma que lo natural no se puede explicar sin lo sobrenatural.

Si en estas consideraciones generales de su teoría sobre la sociedad política y la ley aparece ya claramente su reconocimiento de los derechos de los infieles, con una precisión y nitidez desconocidas hasta entonces, quedará aún mucho más exacta su doctrina si vemos el resto de sus consideraciones, ya más específicas, sobre los no cristianos.

Ante todo se ha de subrayar su afirmación, consecuencia lógica de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, de que el pecado no destruye la naturaleza. Al preguntarse si el pecado disminuye el bonum naturae, especifica que la expresión bonum naturae humanae puede referirse a tres clases de bienes: a los principios constitutivos de la misma naturaleza, a la inclinación virtuosa y al don de la justicia original, y responde que, respecto del primero, el pecado ni lo destruye ni lo disminuye; el segundo queda disminuido, aunque no se pierde radicalmente, y el tercero, al ser sobrenatural, se perdió totalmente (116). Continúa, de esta manera, el autor en su defensa a ultranza de lo natural, contra la corriente imperante en los teólogos.

Consecuencia de lo anterior será su respuesta a la pregunta de si todos los actos de los infieles son pecado, en la que establece que la infidelidad, como los demás pecados, no corrompe la naturaleza, por lo que caben actos buenos con bondad natural, a pesar de faltar la gracia (117).

De esta forma para Santo Tomás, ni la infidelidad, ni los pecados eran sin más un título de intervención, pues, a pesar de los mismos, los infieles disfrutaban de los derechos inherentes a la naturaleza, que habían de respetarse. Así se apartaba cada vez más de las doctrinas comúnmente aceptadas que negaban esos derechos a los no cristianos y veían en la infidelidad y sus pecados un título de intervención.

Pasemos a continuación a analizar su doctrina de los dos poderes, para finalmente ver la potestad del Papa en lo temporal y, por lo tanto, sobre los infieles, y las clases de éstos.

..//..

Si afirma la sociabilidad natural del hombre, no por ello considera a la sociedad como el fin último, sino que dice que es un fin intermedio. El hombre busca en la sociedad lo que no puede conseguir por sí mismo, el bienestar total y particular, el poder vivir una vida racional virtuosa, propia de su condición humana. Pero este bienestar total no es el fin último del hombre, pues éste se ordena a un fin superior, la bienaventuranza eterna (118). Necesita, por lo tanto, el hombre de una custodia espiritual para poder lograr ese fin. Necesita, en fin, una potestad espiritual, distinta de la civil, y que Dios no encomendó a los reyes, sino a la Iglesia (119).

Nos encontramos así con la distinción entre las dos potestades, la civil y la eclesiástica. La razón de esta duplicidad de potestades es la duplicidad de fines, natural uno y sobrenatural el otro, que corresponden a cada una de las potestades.

Pero ambos fines y potestades, aunque distintos, no son totalmente independientes, ya que, al ser la bienaventuranza eterna el fin último, se impone una armonía y una subordinación entre ambos fines y potestades. Santo Tomás nos señala expresamente esta subordinación del poder temporal al espiritual, dado el fin último que este persigue (120). Sin embargo, esta subordinación no es total, sino que sólo se da en la medida necesaria al fin espiritual y no en otro sentido (121). De esta forma, Santo Tomás elabora la teoría del poder indirecto, que proclama la sumisión del poder temporal al espiritual, sólo en función del fin espiritual del hombre, sólo en función de la defensa y propagación de la fe, pues señala expresamente que Cristo no quiso asumir el reinado temporal, destruyendo, en consecuencia, el argumento más querido de los teócratas para proclamar la universalidad del poder temporal del Papa: el de que Cristo, en cuanto hombre, también fué rey temporal, poder que confirió a San Pedro y sus sucesores (122). En conclusión, de ninguna forma se puede incluir a Santo Tomás entre los teócratas, antes al contrario, se le ha de encuadrar entre los adversarios de la teocracia (123).

Esta doctrina aparece aún más nítida cuando se refiere a la potestad del papa respecto de los infieles. Y es en esta cuestión donde será más fecunda la influencia de Santo Tomás sobre los autores españoles de los siglos XVI y XVII.

Al preguntarse si la infidelidad es pecado, contesta distinguiendo entre la infidelidad negativa y positiva. La infidelidad negativa, de los que jamás oyeron la predicación del Evangelio, no es pecado, sino pena de éste. En cambio, la infidelidad de los que fueron instruidos suficientemente por los predicadores del Evangelio y rehusaron aceptarla, infidelidad positiva, sí es pecado (124).

Después de distinguir la infidelidad de los paganos, la de los

judíos y la de los herejes, pasa a tratar la cuestión de si los infieles pueden ser forzados a recibir la fé católica. Su respuesta es negativa o positiva en función de la clase de infieles. Si se trata de paganos, que nunca recibieron nuestra fé, no se les podrá forzar, pues el creer es un acto de voluntad libre. Pero si se trata de infieles herejes, es lícito forzarlos, incluso corporalmente, a cumplir lo prometido. La diferencia está en que los primeros no son súbditos de la Iglesia, son independientes, mientras que los segundos son súbditos rebeldes, que pueden ser castigados como cualquier transgresor (125).

Pasando al punto concreto del poder temporal del papa sobre los infieles, dice ^{que} el papa, por su poder temporal sobre los infieles, y en defensa de los mismos y de la Iglesia, puede intervenir cerca de los poderes temporales y de los infieles, no porque tenga autoridad sobre ellos, sino porque la tiene en lo espiritual respecto de los fieles y de la Iglesia (126). Es la teoría del poder indirecto, que, a través de Torquemada, llegaría a los autores españoles de los siglos XVI y XVII.

De gran interés para nosotros es la cuestión que igualmente se plantea, de si los príncipes infieles pueden tener legítima autoridad sobre los fieles. Contesta afirmativamente, aunque precisa los casos, pues puede haber causas que legitimen la intervención de la Iglesia. Así distingue, cuando se trata de constituir un príncipe infiel sobre súbditos fieles, que considera que no debe permitirse, aunque no exista incompatibilidad jurídica, y cuando se trata de un príncipe infiel ya legalmente constituido y se produce la conversión al cristianismo de sus súbditos, en cuyo caso esta conversión no priva al príncipe infiel de ninguno de sus derechos, si no hay otras causas que legitimen la intervención del papa (127), como podrá ser una conducta de los príncipes infieles que pusiese en peligro la fé, en cuyo caso el papa podría intervenir, privándoles de la autoridad (128).

Como señala CARRO, esta postura significa que los príncipes infieles son tan legítimos como los cristianos, sin que la fé acreciente estos derechos, ni los anule. Son derechos con raíz natural, en cuyo campo todos los hombres son iguales, y ante el derecho natural se detiene el mismo derecho divino, base y origen de todas las prerrogativas de la Iglesia y del papa. Esto no quiere decir que en ningún caso sea lícita la intervención de la Iglesia; puede serlo en virtud del derecho de legítima defensa, de carácter natural y divino (129).

Afirma, pues, Santo Tomás, sin lugar a dudas, la soberanía de los príncipes infieles, reconociendo plenamente sus derechos naturales, los cuales, no sólo los Estados cristianos, sino incluso la Iglesia, han de respetar. Es la doctrina que defenderán, continuando la tradición tomista, los seguidores de Vitoria y Soto.

Por último, sólo nos resta hacer unas consideraciones sobre la cuestión de la licitud de la guerra en defensa de la fé. Aunque Santo Tomás no toca directamente este punto, de las afirmaciones anteriores pueden deducirse algunas consecuencias. Admite el derecho de los cristianos a hacer la guerra, si los infieles impiden la práctica y la divulgación de la fé cristiana (150), e igualmente afirma, como ya lo hemos visto, que la Iglesia puede privar a los príncipes infieles de su autoridad sobre los fieles (131). Y es que la Iglesia, el papa, como autoridad máxima de la cristianidad, tiene el poder necesario para defender la fé y propagarla. Depone al príncipe rebelde, fiel o infiel, como dice CARRO, no porque tenga autoridad sobre él, sino porque tiene autoridad para defender la república cristiana, como la tiene cualquier Jefe de Estado para defender su nación (132).

Queda, pues, clara la doctrina de Santo Tomás sobre las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, la libertad de la fé, la sociabilidad natural del hombre, la necesidad y legitimidad de la autoridad humana, aún la de los príncipes infieles, la dualidad de poderes y la relación entre éstos, el poder del Papa en lo temporal y, en concreto, sobre los infieles, y la legitimidad de los derechos naturales de los mismos, y ello es importante, pues sobre ella construirán su doctrina los seguidores de la escuela de Vitoria y Soto. Esta es la razón de que nos hayamos detenido tan minuciosamente en Santo Tomás. Sin su comprensión no es posible entender el alcance de las soluciones adoptadas en los siglos XVI y XVII.

¿Pero se da explicar esta actitud clarificadora y respetuosa respecto de los infieles, por parte de Inocencio IV y Santo Tomás, contemporáneos ambos, por la sóla evolución teórica y hallazgos doctrinales que se producen en estos autores, o, por el contrario, hemos de ampliar nuestra visión buscando también realidades que expliquen el cambio intelectual ocurrido?. A nuestro modo de ver, y en ello coincidimos con TRUYOL que lo señala veladamente (133), si a partir de mediados del siglo XIII se produce un cambio radical en el pensamiento en general y, desde nuestro punto de vista, en la doctrina sobre los infieles, no sólo en el sentido de respeto y reconocimiento de los derechos de los mismos, sino también en el sentido de que los autores pasan a ocuparse directamente del problema de los no cristianos ya positivamente, ya negativamente, al contrario de lo sucedido anteriormente, en que el tema de los infieles es prácticamente ignorado, es porque en el mundo conocido por los cristianos han aparecido unos hechos nuevos, que obligan a un nuevo planteamiento de la cuestión. Es algo parecido a lo sucedido con el descubrimiento de América y la escuela española del derecho de gentes.

La nueva situación ya la vimos al tratar de la actitud práctica de los cristianos frente a los infieles. Los hechos son de un lado, el escaso resultado y fracaso de las cruzadas, de otro, y este mucho más importante, la ampliación del horizonte geográfico hacia el Asia central y oriental, con la aparición de pueblos e imperios nuevos, los tártaros, que toleran el cristianismo, permiten los viajes y la expansión comercial y misionera hasta la lejana China, y suponen un posible contrapeso frente al Islam.

Esta ampliación del horizonte geográfico va a traer como consecuencia una ampliación del horizonte intelectual medieval, pues con ella se va a romper el monolitismo de la visión de los infieles que tenía la cristiandad. Esta ya no se encontrará sólo ante un único tipo de infiel radicalmente hostil al cristianismo, en la visión simplista del mundo pagano durante la Alta Edad Media que identifica, a efectos teóricos, musulmanes e infieles, sino que a sus ojos se presentarán otros infieles, los mongoles, organizados políticamente, poderosos, hostiles en cierta medida al Islam y tolerantes con los cristianos. Se hace, pues, necesario asimilar intelectualmente la nueva situación y adoptar nuevas soluciones teóricas concretas al problema de los infieles, todo ello, con la profundidad y matización que exige la diversidad del mundo pagano ante el cual se encuentran los cristianos.

Lo anterior no significa que ignoremos otras causas importantísimas en el florecer intelectual del siglo XIII, como son la creación de las Universidades, las aportaciones doctrinales que recibe el mundo occidental de griegos, judíos y árabes, la recepción del aristotelismo, etc... Sólo quiero decir, que, entre todas las causas que posibilitan el renacer intelectual, se ha de conceder, en especial para la doctrina sobre los infieles, un papel fundamental a la ampliación geográfica del mundo conocido por la cristiandad, que hemos señalado. Las ideas de cada momento histórico responden a las realidades de ese momento, por lo que a nuevos tiempos corresponden nuevas ideas. A partir de entonces veremos como el tema de los infieles pasará a ocupar un lugar constante en la doctrina.

Con Santo Tomás las tendencias teológico-jurídicas que se desarrollarán en la Cristiandad serán tres. La primera, la cesarista, y la segunda, la teocrática, serán una continuación de las dos corrientes dominantes antes de Santo Tomás en el enfrentamiento entre el Imperio y el Papado. La tercera, la tomista, será una tendencia intermedia que, como señalamos, basada en la distinción y armonía entre el orden natural y sobrenatural, desarrollará la teoría del poder indirecto de la Iglesia. Para el ob

jeto de nuestro estudio no nos interesa detenernos en esta polémica práctica y teórica, sino que debemos limitarnos a la cuestión de la actitud frente a los infieles, que si irá íntimamente ligada a los presupuestos teóricos de cada una de las tendencias señaladas, manifestándose esta dependencia incluso en los siglos XVI y XVII, se puede, sin embargo, a los efectos de una introducción, prescindir de la misma, siempre que se tengan presentes la base teórica y los argumentos teocráticos o tomistas de los autores que tratan de los infieles (134).

Por otra parte, en nuestra exposición, nos limitaremos exclusivamente a los autores que tratan expresamente de la cuestión de los no cristianos, ya en sentido positivo, ya negativo, pues de otra forma tendríamos que examinar todos los autores medievales, ya sean teócratas, cesaristas, o tomistas, ya que cualquiera de estas actitudes lleva en consecuencia una visión del mundo y, por lo tanto, implícita o expresamente, una postura, en un sentido u otro, respecto de los infieles. En líneas generales se puede decir que, dada la absorción de lo natural en lo sobrenatural, que es la base de la teocracia, los teócratas niegan, en mayor o menor medida, los derechos naturales de los infieles, mientras que la distinción que establecen los tomistas, llevará a estos últimos a reconocer, según los casos, esos derechos naturales a todos los hombres, sean fieles o infieles. De los autores cesaristas nada diremos, pues su influjo en las controversias de Indias será mínimo, salvo en el caso de Miguel de Ulcurrum, que veremos.

Así, se pueden distinguir a partir de Inocencio IV y Santo Tomás dos corrientes de pensamiento en la cuestión de los no cristianos (135). Las dos corrientes mezclan, sin embargo, sus aguas para formar una sola, en el caso de que los paganos se opusieran a la predicación evangélica: entonces se les podía declarar la guerra y aún ocupar sus tierras (136). Pero no se debe olvidar las contradicciones en que incurren muchos autores al ocuparse de los infieles, que hace en algunos casos difícil la filiación en una de las dos corrientes del autor en cuestión. En estos casos, como son los de Agustín Triunfo, Juan de Andrés, Juan de Legnano y Oloandro de Ponte, procederemos a incluirlos en uno de los dos grupos, en función del predominio o claridad con que alguna de las dos corrientes aparezca en el autor. Así, a los dos primeros los hemos colocado entre los reconocedores de los derechos de los infieles, mientras que a los dos últimos, más contradictorios a nuestro parecer, hemos procedido a su inclusión, con las reservas que se harán, en la parte final de los negadores.

Vamos a empezar fijándonos en el grupo de autores que siguen do la línea marcada por Inocencio IV y Santo Tomás, reconocen con más o menos amplitud los derechos naturales de los infieles. Frente a ellos, y paralelamente en el tiempo, se desarrollará la otra

..//..

línea señalada, que iniciándose con Enrique de Susa, el Ostien se, llegará hasta el siglo XVI. Esta segunda postura la veremos a continuación. Al igual que hicimos al tratar de la actitud práctica, finalizaremos esta exposición con el Concilio de Constanza, pues el siglo XV se estudiará en la tercera parte de este capítulo. En ambas corrientes aparecerán tanto canonistas como juristas, pues su separación nos hubiera llevado a campos ajenos a esta tesis.

Ricardo de Middleton o de Mediavilla (+ c. 1296) parte, como Santo Tomás, de la distinción entre el orden natural y el sobre natural y, aunque no trata con detalle el tema de los infieles, establece al menos la no compulsión de los infieles en materia de fé, por considerarla incompatible con la fé misma. Sin embargo, al igual que su maestro, admite la utilización del empleo de la fuerza contra los mismos, si éstos injurian al pueblo cristiano y le atropellan en sus derechos (137).

Agustín Triunfo de Ancona (+ 1328), a pesar de adoptar una postura similar y tratar más ampliamente el tema, no establece con absoluta claridad sus aseveraciones.

Empieza preguntándose si los infieles están bajo la obediencia del Papa, a lo que responde que Cristo, por su pasión, adquirió potestad judicial sobre todas las criaturas, la cual concedió a Pedro y sus sucesores. Además de estar de derecho sometidos al Papa, señala que están igualmente sujetos a los señores bajo cuya potestad se encuentran. En cuanto a si el Papa puede quitarles el dominio y la jurisdicción, afirma que al ser el dominio un beneficio de la naturaleza, ni el Papa, ni los reyes cristianos pueden por derecho substraerlos a los infieles, pues Dios concede los beneficios de la naturaleza a todos, buenos y malos. Pero si los infieles atacan a los cristianos, entonces el Papa podrá quitarles sus dominios y jurisdicciones y moverles guerra lícita. A los infieles que quieren vivir en paz con los cristianos y no los persiguen, se les han de respetar sus derechos naturales.

A la cuestión de si el Papa puede castigar a los que obran contra la ley de la naturaleza, responde afirmativamente, porque los paganos están obligados a guardar la ley natural y jurídicamente ningún hombre puede sustraerse al dominio del Papa (138).

A pesar de estas vacilaciones y afirmaciones contradictorias, creemos que ha de considerarse a este autor en la línea iniciada por Inocencio IV. Su influencia en el futuro nos lo demuestran las múltiples citas que se harán de él en la controversia de Indias.

..//..

En una línea mucho más tomista tenemos al teólogo carmelita Guido Terreni (+ 1342), que afirma que los hijos de los infieles no pueden ser bautizados sin el consentimiento de sus padres (139), y Pedro de Palu, el Paludano (+ 1342) que establece también que no se puede bautizar a los hijos de los infieles a la fuerza, pues el príncipe no tiene autoridad para ello, ya que su autoridad es de derecho humano, por lo que ha de detenerse ante el derecho natural y divino. A la objeción de si se podrá castigar a los infieles por sus pecados y por la infidelidad, contesta en idéntico sentido. No basta la gravedad del pecado para justificar el castigo por parte de la autoridad civil o eclesiástica. Es necesario que el crimen y el pecado sean de tal naturaleza que caigan dentro de la órbita jurisdiccional de dichas potestades (140). Acepta, pues, la no absorción de lo natural en lo sobrenatural.

También Durando de Santo Porciano (+ 1334) da una respuesta negativa a la cuestión del bautizo tanto respecto de los hijos de los infieles no sometidos a la autoridad de los príncipes cristianos, como respecto de los adultos. Al mismo tiempo y en el tema de si los cristianos sometidos a príncipes infieles deben obedecerles nos dice, siguiendo a Santo Tomás, que hay que distinguir entre el principado anterior a la fe cristiano de los súbditos y el posterior. En el primer caso, ni el príncipe pierde sus derechos por la conversión de sus súbditos, ni estos quedan desligados de sus deberes. La infidelidad, pues, no priva de sus derechos al príncipe infiel. Pero si esto persigue a la religión cristiana, si coacciona a los súbditos fieles, entonces la Iglesia, en virtud de la autoridad que tiene sobre los súbditos cristianos, puede privar al príncipe infiel de su autoridad sobre los fieles. Este derecho no se dá por la sola infidelidad, sino que a ésta han de unirse otras causas, como hemos visto (141).

Con el agustino Tomás de Strasburgo o de la Argontina (+ 1357), triunfan en toda su extensión los principios tomistas. Para el autor la existencia del poder civil tiene una base natural, como la sociedad. La autoridad es una necesidad universal. Por ello si el príncipe infiel es legítimo y gobierna según la ley los súbditos cristianos deben obedecerle. La infidelidad no priva, así, a los infieles de sus derechos naturales, y la Iglesia no puede intervenir por no ser de su jurisdicción y competencia. Sólo si persigue a los cristianos o a la religión cristiana, si abusa de su autoridad sobre los cristianos, podrá la Iglesia, con los príncipes cristianos, declararle la guerra, con todas sus consecuencias, libertando a los súbditos de su yugo (142).

Con una base y una intenciones distintas de las anteriores,

..//..

tenemos a Guillermo de Occam (+ 1349/50) que, en la línea de aversión hacia la curia romana que lo caracteriza, reconoce la legitimidad de los Estados paganos. Antes y después del advenimiento de Cristo, dice, hubo entre los gentiles verdaderos Estados y un genuino derecho de propiedad (143).

En esta misma línea y entre los postglosadores hay que destacar las figuras de Juan de Andrés (+ 1348), Bartolo de Sassoferrato (+ 1357) y Baldo de Ubaldi (+ 1400).

Bartolo al dividir los pueblos que comprenden la humanidad, reconoce implícitamente la legitimidad de los Estados infieles. La humanidad está dividida en dos grandes partes: el pueblo romano y los pueblos extranjeros. En el pueblo romano están comprendidos los príncipes y los gobiernos que, directa o indirectamente, de hecho o de derecho, reconocen la autoridad del Imperio (144). Pueblos extranjeros son en cambio aquellos que no quieren ver o no ven en el emperador el señor del orbe. Estos son los griegos, los tártaros, los judíos y otros. Pero no todos están en la misma situación frente a los cristianos; unos son aliados; otros viven en paz; otros son totalmente extraños a los cristianos, y finalmente con otros se está en guerra, como los sarracenos y turcos (145). Esta división de la humanidad en función de la idea del imperio romano, que se reflejará en otras divisiones posteriores, como a mediados del siglo XV en la de Antonino de Florencia, implicaba evidentemente, como hemos señalado, el reconocimiento de la legitimidad de los príncipes infieles.

Baldo, a pesar de sus contradicciones en el tema de los infieles, pues en una ocasión afirma la legitimidad de la guerra contra los infieles, a causa de la infidelidad, que según él les priva de su jurisdicción, resuelve en otros textos suyos negativamente la cuestión de la legitimidad de la guerra contra los infieles, salvo en el caso de que éstos ataquen a los cristianos, en cuyo supuesto éstos deberán responder por la fuerza (146).

El canonista Juan de Andrés trata también el problema de los infieles, adoptando, sin embargo, una postura contradictoria que hará difícil su inclusión en una de las dos corrientes.

Si en sus Commentaria in Decretales et sextum afirma la jurisdicción universal de jure del Papa, incluyendo a los infieles, por lo que su dominio y jurisdicción no puede ser legítimo, aunque lo tengan de facto y el Papa sólo por causas justas pueda arrebatárselo (147), en sus Additions au speculum de Judeis et Sarracenis, como ha señalado MOREAU-REIBEL, distingue tres categorías fundamentales del derecho: el derecho natural, el derecho de gentes y el ius humanae societatis. Independientemente de la tesis de este autor

sobre el ius humanae societatis, interesa señalar como Juan de Andrés se apoya sucesivamente en estos derechos para legitimar el derecho de los infieles al dominio y la jurisdicción y en consecuencia el derecho de los cristianos a relaciones con ellos e incluso a aliarse, para guerras defensivas (148).

La misma corriente seguirá Pedro de Ancharano.

Pedro de Ancharano, se muestra partidario de la opinión de Inocencio IV en contra del Ostiense. Los príncipes infieles pueden tener justos dominios y jurisdicciones, de forma que los infieles que quieran vivir pacíficamente con los cristianos no han de ser privados de sus posesiones, reconozcan o no el dominio de la Iglesia (149).

También en esta línea está Francisco de Zabarella (+ 1417) que establece la validez y legitimidad de los príncipes infieles, citando para ello a Inocencio IV (150).

Por último, tenemos a Juan Gerson (+ 1429), que niega que sea lícito invadir y sojuzgar a los infieles porque no reconozcan la pretendida supremacía de la Iglesia (151).

Hemos dejado para el final de la exposición de los autores que hasta el Concilio en Constanza reconocen con mayor o menor amplitud los derechos de los infieles, la figura del castellano Don Juan Manuel (1282-1348) nieto de Fernando III el Santo, y sobrino de Alfonso X el Sabio. La razón es que se trata de un político que intervino activamente en la vida pública de la península ibérica, por lo que sus doctrinas sobre los infieles, plasmadas en El libro de los Estados, constituyen un reflejo de la actitud teórica y práctica dominante en la península entre los hombres de Estado. Escapa, pues, un tanto a la línea de autores canonistas y juristas que hemos esbozado en las páginas anteriores. Vamos, por ello, y por lo desconocidas que son, a ver con un cierto detalle sus ideas (152).

Para Don Juan Manuel el mundo se divide en cuatro grandes grupos de hombres, en función de sus creencias. Su división tiene importancia, pues distingue dos clases de infieles, a parte de los judíos, lo que no es corriente, como hemos visto, en esa época, dada la tendencia teórica a identificar todo tipo de infieles con los musulmanes. Esta distinción, sin embargo, la hemos visto reflejada en la práctica internacional y en las Siete Partidas, contemporáneas a nuestro autor, lo que nos demuestra de nuevo los distintos caminos que seguían en general la práctica y la teoría de las relaciones con los infieles. Dice el autor que todas las leyes o sectas en que viven los hombres son cuatro: la ley de los cristianos, la ley de los judíos, la secta de los moros y todas las demás sectas que tienen los paganos, entre las cuales hay muchas diferencias. Las tres primeras, las de los cristianos, judíos

y moros, tiene en comun el creer que existe un único Dios creador de todas las cosas, mientras que entre los paganos de la cuarta los hay que creen en un solo Dios, mientras otros creen en varios (153).

Es necesario recalcar las diferencias en que se basa para distinguir los moros y los demás paganos, aparte de la religion, sobre la cual después expondremos sus ideas, pues nos van a dar una perspectiva muy interesante a la hora de comprender la distinta postura práctica ante unos y otros. La razón fundamental no es religiosa, pues él mismo señala que algunos de los últimos creen en un solo Dios, sino la diferente situación real en que se encuentran frente a los cristianos. Así, la distinción está, para el autor, en que los moros se apoderaron de tierras de cristianos, y éstos tienen derecho a recuperarlas, encontrándose por ello frente a estos infieles en guerra perpetua (154). Por el contrario, con el otro grupo de paganos no hay guerra, sino que las relaciones normales con ellos son las pacíficas, pues no hay causa que justifique otra postura. La diferencia es puramente político-jurídica, el derecho de guerra justa que tienen los cristianos para recuperar las tierras arrebatadas por los musulmanes, causa frecuentemente alegada a lo largo de la Edad Media y de los siglos XVI y XVII para justificar la expansión cristiana.

En el autor, en cambio, no hay la más mínima alegación de factores religiosos para la guerra justa de conquista. Antes bien afirma expresamente que la religion, que la infidelidad, no son causa justa de guerra. Dice así, refiriéndose a los musulmanes: "ca cuanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non habria guerra entre ellos [cristianos y musulmanes]: ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguna porque tomase la su ley, ca él non quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado" (155).

Del texto anterior se deducen, además, sus ideas sobre como ha de desarrollarse el derecho de misión, la predicación de la fe cristiana entre los infieles, que ha de hacerse sin forzar a nadie a creer, respetando sus creencias y su libertad para seguir en su antigua fe o aceptar el cristianismo. Estas mismas ideas las repite en otra parte de su obra (156).

Si proclama la no coerción en la fe, no por ello deja de afirmar el derecho de misión que asiste a los cristianos, y la obligación que tienen estos de llevar el cristianismo a todo el mundo (157).

Se explica esta postura pacifista en la predicación del Evangelio por la consideración en que el propio autor tiene a los paga

nos del último grupo, fruto, sin lugar a dudas, de la postura pacífica que los mongoles estaban demostrando frente al cristianismo, de las idílicas noticias que a través de los misioneros y comerciantes llegaban de China y de los progresos que la fe cristiana hacía en las misiones de Asia. De esta forma, señala lo fácil que es la predicación, la libertad de cultos que reconocen y los progresos que por ello se pueden hacer (158).

Es evidente que en tal postura necesariamente influía toda la experiencia de siglos de relaciones de todo tipo con los musulmanes y la tolerancia de estos para con los pueblos del Libro, tanto más cuanto Don Juan Manuel actúa en la península ibérica y tiene contactos personales, armados y pacíficos, con los sarracenos.

Para Don Juan Manuel no hay duda de la legitimidad de los príncipes infieles sean de la clase que sean, y de la obediencia que les deben sus súbditos y los cristianos que viven en sus tierras, siempre que no ataquen la religión cristiana. El poder les ha sido dado por Dios. Sus palabras no pueden ser más expresivas: "cuando Julio oyo el mandado del rey, et lo que su amigo le decía, non tuvo por razón de se detener más; ante se fue luego con Turin para el rey; o tuvo que como quiera que el rey non era cristiano, et con todo eso, pues Dios en estado de rey le pusiera, que tenido era del hacer honra y reverencia en tanto que non fuese contra la ley y la creencia de los cristianos que el tenía. Et cuando fue antel, rey dijo: "Señor rey Moravan: Turin me dijo de vuestra parte que me rogabades et me mandabades que viniese a vos, et por que el vuestro ruego me es a mi mandamiento, compli vuestro mandato, ca Jesucristo... nos mandó que por todas las tierras do fuésemos, honrasemos, et obedeciesemos a los reys et a los grandes señores" (159)

Las ideas de Don Juan Manuel sobre los infieles están totalmente en la línea, guardando las distinciones teóricas existentes, de los autores tomistas, constituyendo, en consecuencia, un antecedente muy importante a la hora de estudiar las posturas de los autores españoles de los siglos XVI y XVII. Este ha sido el principal motivo que nos ha movido a dedicarle tan amplio comentario. Creemos que se lo merece y que se le debe influir en la corriente de pensamiento sobre los pueblos infieles que llegará hasta los Vitoria, los Soto, y los Suárez.

Su obra, el Libro de los Estados, hay que explicarla en función del enorme agrandamiento material y espiritual que el mundo medieval europeo experimenta con la llegada de los mongoles, su establecimiento en el Asia Central y Oriental, la expansión pacífica del cristianismo hacia Asia, los viajes de cristianos al Oriente, la ruptura del monolitismo religioso del mundo infiel que hasta

entonces habia imperado y la secular y constante convivencia dentro de la península ibérica con los musulmanes. Hay que incluir, por lo tanto, su obra en la misma línea de acontecimientos en que se encuentran los documentos pontificios de Inocencio IV, Alejandro VI, Nicolás III y Nicolas IV que hemos visto. El mismo planteamiento general y argumento de la obra no es en definitiva más que la expresión clara de que un nuevo mundo se habia abierto a los ojos de la cristiandad que obliga a replantear desde otra óptica sus relaciones con los no cristianos.

Antes de entrar en la polémica concreta planteada en el Concilio de Constanza y para acabar con esta corriente de autores, tenemos a Englebert, abad de Admont, que vive a principios del siglo XIV.

Este señala la existencia de un derecho natural común a todos los pueblos y ciertas reglas de derecho romano que estarían obligadas a observar todas las naciones tanto en sus asuntos internos como en sus relaciones con otras naciones cristianas o paganas. El hecho de que los infieles estén fuera del Imperio romano, no es un obstáculo para la aplicación generalizada de las normas señaladas (160). Como dice GUGGENHEIM, comentando a este autor, se trata de un paso hacia delante en la aplicación universal del derecho natural y de gentes, prescindiendo de su limitación al corpus christi-
nus (161). Es la línea que se seguirá en los siglos XVI y XVII respecto de las Indias.

Con este autor llegamos al Concilio de Constanza y a la importante controversia que en él se suscita sobre el tema objeto de nuestro estudio. Antes de entrar en el análisis de la misma, veamos la postura contraria a la anterior, que señalabamos al comienzo como otra de las corrientes que sobre el tema de los infieles se desarrollaron a lo largo de la Edad Media. Mediante la misma veremos que la postura reconocedora de los no cristianos, cuyos más importantes seguidores se han detallado anteriormente, no es la dominante en ese largo periodo histórico, como lo demostrará el propio Concilio de Constanza y la postura adoptada frente a los infieles en el siglo XV. Pues si hasta el siglo XV la práctica internacional ante la realidad internacional del momento se mantuvo al margen de las disquisiciones teóricas, adoptando en general una postura de relaciones pacíficas con los infieles, la diferente realidad internacional la llevará en el siglo XV a adoptar una política expansiva y discriminadora respecto de los no cristianos y a emplear como justificantes de la misma las doctrinas negadoras de los derechos de los infieles que ampliamente se difunden durante los dos siglos anteriores.

Frente a los pocos que siguiendo a Santo Tomás y a Inocencio IV afirman la legitimidad de los príncipes infieles, son los más los que amparándose en la doctrina del Ostiense, negaran esa legitimidad. Su postura vendrá determinada, como señalamos, por los principios teocráticos que afirman, y por la absorción de lo natural en lo sobrenatural, conceptos y realidades que no saben distinguir. Habrá aún que esperar a los siglos XVI y XVII para que la doctrina tomista se imponga definitivamente entre los teólogos-juristas.

Pasa por iniciador de la corriente teórica negadora de los derechos de los infieles Enrique Bartolomé de Susa, Cardenal Ostiense (+ 1271) colaborador de Inocencio IV, cuya doctrina había de jugar un papel importantísimo entre los defensores de la donación pontificia como título legítimo de la conquista americana, y del anterior proceso de expansión y conquista portuguesa y castellana en África. El va a ser la base en que se inspiren todos los negadores de los derechos de los infieles, así como el autor contra el que arremetan los teólogos-juristas españoles del siglo XVI, en su afán de reconocer la legitimidad de los príncipes paganos.

Enrique de Susa es un partidario claro de la teocracia. Establece, sin lugar a dudas, la superioridad de la potestad eclesiástica sobre la civil, aunque no llega a la postura extremista que afirma que todo poder emana del Papa. Ello le hace, lógicamente, negar los derechos de dominio y jurisdicción a los infieles. Pero veamos sus palabras: "Creemos, sin embargo, mejor dicho, nos consta que el Papa es el vicario universal de Jesucristo Salvador, y que consiguientemente tiene potestad, no solo sobre los cristianos, sino también sobre todos los infieles, ya que la facultad que recibió [Cristo] del Padre fue plenaria... Y me parece a mí que, después de la venida de Cristo, todo honor y principado y dominio y jurisdicción les han sido quitados a los infieles y trasladados a los fieles en derecho y por justa causa por aquel que tiene el poder supremo y es infalible" (162).

Las consecuencias teóricas de este texto son claras. El Papa, como vicario de Cristo, tiene potestad sobre fieles e infieles, pues con el advenimiento de Cristo, se sustrajo a los infieles toda jurisdicción y potestad, transfiriendosela a los fieles. Si los infieles no reconocen ese dominio, será lícito someterlos por la fuerza de las armas y privarlos de sus bienes. Sólo, dirá más adelante el Ostiense, si reconocen el dominio de la Iglesia serán capaces de jurisdicción. En consecuencia, concluye, la guerra que hacen los fieles a los infieles es justa y esta guerra se llama romana porque Roma es la cabeza de la fe. El hecho de las Cruzadas quedaba así plenamente justificado.

Del parrafo citado hay que notar, también, el hecho de que prescindiera de hablar de los musulmanes y de los infieles que rodeaban la cristiandad, para elevarse a una postura que abarca a todo genero de infieles, que abarca en definitiva a todo el orbe.

Como ha señalado HOFFNER, la tendencia universalista no se limitaba a los límites de Occidente, sino que consideraba todo el orbe de la tierra sometido al Papa (163).

Es interesante señalar como, dentro de esa supremacia de la potestad eclesiástica que establece, definiendo también la idea del emperador como señor del orbe (164). Idea que será utilizada y rebatida en la controversia de Indias.

A primera vista puede parecer que sus ideas, en especial la de que el Papa tiene jurisdicción sobre fieles e infieles, coinciden con las de Inocencio IV, sin embargo, dado que hemos señalado a ambos como cabezas de corrientes opuestas debemos recalcar las diferencias. Para Inocencio IV, si los infieles viven pacíficamente con los cristianos no deben ser desposeídos de sus derechos, reconozcan o no la jurisdicción de la Iglesia, mientras que para el Ostiense, sino reconocen esa jurisdicción, han de ser desposeídos de ellos, pues con la llegada de Cristo, perdieron toda jurisdicción y dominio, pasando a los cristianos. Se trata en definitiva de una diferencia radical, justificadora de las dos corrientes indicadas.

La razón práctica de esta postura nos la da LETURIA, cuando dice que a través de la misma se extendía en sus consecuencias la teoría del poder directo en lo temporal al mundo infiel, simplificando así muchas cuestiones prácticas, precisamente en un tiempo en que por un lado el campo misional se dilataba prodigiosamente por los reinos mongoles, y en que por otro, los príncipes cristianos se mostraban más reacios a admitir en sus propios negocios internos las consecuencias de su teoría. Diríase que era una compensación al exterior de concepciones difíciles ya de realizar en la cristiandad misma (165).

Sobre la huella del Ostiense van a ser muchos los que continuarán. Veamos brevemente los principales.

Juan Duns Scoto (+ 1308) se aparta de la doctrina que proclama el respeto a la libre determinación de los infieles para aceptar la fe cristiana. Plantea el problema al preguntarse si los hijos de los infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres. Distingue el caso de un particular y del príncipe que tiene súbditos infieles. Respecto del último dice que Dios tiene mayor dominio sobre el infante que los padres por lo que el príncipe ha de

preferir el servicio de Dios. Debe, pues, quitar los niños del poder de los padres y bautizarlos. La coacción para recibir el bautismo y para conservarlo después de recibido puede extenderse a los padres infieles (166). En Scoto el derecho natural queda anulado ante el derecho divino, con las consecuencias implícitas que esto supone respecto de los infieles.

Egidio Romano (+ 1316) es, en palabras de HOFFNER, el "agustinista" más absoluto del orbe cristiano, es el que de un modo más radical subordina todos los Estados paganos a la Iglesia. (167) Para este autor, entre los infieles no existen ni posesión, ni dominio, ni jurisdicción, pues todo infiel vive en enemistad con Dios. Por tanto, posee injustamente todo lo que Dios le ha dado. De Dios hemos recibido los bienes terrenales, la propiedad y el poder, pues no hay poder que no venga de Dios. En consecuencia, nadie que no haya renacido espiritualmente por obra de la Iglesia es un príncipe digno y verdadero. Después de la Pasión de Cristo no puede haber ningún Estado verdadero en el que no se reverencie a la Iglesia y en el que Cristo no reine. Es la Iglesia quien hace al príncipe señor justo y su señorío depende de la misma. Ningún gentil es, en justicia, dueño de su casa, de sus tierras, ni de ninguna otra cosa, pues quien no quiere someterse a Dios, justo es que, a su vez, nada le esté sometido (168).

Casi no se puede llegar más lejos. Su apoyatura en la Ciudad de Dios de San Agustín no tiene base, pues éste nunca pensó en subordinar todos los Estados a la Iglesia, ni negó a los gentiles la facultad de constituirse en Estados. Con Egidio Romano la anulación de lo natural por lo sobrenatural llega al máximo.

Santiago de Vitorbo (+ 1308) fluctúa entre la línea tomista y la postura de su contemporáneo Egidio Romano. De un lado distingue entre las dos potestades, reconoce el origen natural de la potestad civil y el origen sobrenatural de la potestad eclesiástica. De otro, afirma que el Papa es rey espiritual y temporal que domina todas las jurisdicciones, pues Cristo fue también rey temporal. Lo que significa que la potestad civil, después de la venida de Cristo, se hace perfecta por la aprobación de la potestad espiritual. Para afirmar esto se basa en el principio formulado por Santo Tomás de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, luego, dice, si la gracia perfecciona la naturaleza, la potestad espiritual perfeccionará la temporal. Aplicado esto a los fieles e infieles, señala, que la potestad humana, la posesión y la propiedad de las cosas temporales de los mismos, no es verdadera y perfecta mientras no sea ratificada y aprobada por la Iglesia (169).

Alejandro de S. Elpidio seguirá sus mismos pasos, aunque ampliando la potestad pontificia. Afirmará que la autoridad del Papa es suprema en todos los ordenes, en lo espiritual y temporal (170).

En igual sentido se encuentra Egidio Spiritalis de Perusa (+ 1338), quien afirma que los reyes de España, Francia e Inglaterra viven en pecado mortal por no reconocer la sumisión a la Iglesia. Respecto de los infieles, sigue casi al pie de la letra a Egidio Romano, cuando dice que el Papa tiene en los negocios espirituales y temporales plenos poderes judiciales y de dominio, no solo sobre los cristianos y fieles, sino también sobre los sarracenos, infieles y cismáticos (171).

Juicios parecidos emitió Lanterto Guerriero de Huy (172).

El teócrata Alvaro Polayo (+ 1352) establece también la jurisdicción universal del papa en lo temporal y en lo espiritual. El emperador es como un Vicarius Papae. Así, la cristiandad forma un cuerpo con un príncipe único, el papa. El poder del papa se extiende a todos los infieles, pues si no lo están sujetos por la fe cristiana, lo están como hombres. Aunque no puede obligarlos a abrazar la fe, puede enviarles predicadores y darles ordenes, llegando, si no obedecen, a poder privarles del dominio. Justifica las cruzadas alegando que la Tierra Santa, además de ser santificada por Cristo, estuvo bajo el dominio del Imperio romano y, por lo tanto, del papa (173).

Juan de Legnano (+ 1383) repetirá la división de la humanidad hecha por Bartolo. Para él existen dos pueblos, el pueblo romano, y los extranjeros. Después de señalar los diversos pueblos que comprenden el pueblo romano, estén o no sometidos al emperador, pues lo que les caracteriza es la obediencia a la Santa Madre Iglesia, procede a hacer una descripción de los pueblos extranjeros. Hay pueblos extranjeros, dice, que no admiten que el emperador es su señor, como los Griegos, los Tártaros y los Sarracenos: "Entre estos pueblos, sin embargo, hay una diferencia, pues algunos son aliados nuestros, como los Griegos contra los turcos; con otros estamos en paz, como los tártaros, pues nuestros mercaderes van donde ellos, y ellos vienen a nosotros; hay otros con los que no tenemos trato, como los Judios; y otros con los que estamos actualmente en guerra, como los Sarracenos, y, hoy, los turcos" (174). En cuanto al poder que atribuye al papa sobre los infieles está en la línea negadora de los derechos de éstos, aunque reconozca el principado que de hecho tienen. Para Legnano, el papa es el señor universal, estando por encima del emperador. Su jurisdicción, por tanto, se extiende no sólo sobre los fieles, sino también sobre los infieles. Es decir, de derecho tiene jurisdicción sobre éstos, aunque no de hecho. En consecuencia, admite, este autor, que si los infieles, que tienen solo la ley natural, contravienen ésta, pueden ser castigados por el papa, y lo mismo si adoran ídolos. De todo lo anterior infiere que el papa puede declarar la guerra a los infieles, y otorgar indulgencias para la recuperación de Tierra Santa, no solo por ser el lugar donde nació y habitó Cristo y hoy se adora a Mahoma,

sino porque esa tierra fue conquistada por guerra justa por el Imperio romano y de este pasó al Papa, a quien, en consecuencia, corresponde el principado de esta tierra. Respecto de las demás tierras de infieles, que no son sagradas, y donde ni el Imperio, ni la Iglesia tienen jurisdicción, el Papa solo puede de hecho obligar a que no se moleste a los cristianos, pues en caso contrario puede privarlos de su jurisdicción. La conclusión final que saca es la justicia de la guerra contra los infieles (175). Se halla este autor, por lo visto, a caballo de las dos corrientes reseñadas, pues si reconoce de hecho, y dentro de unos límites muy precisos la legitimidad de los príncipes infieles, afirma, por el contrario, la jurisdicción que el papa tiene de derecho sobre fieles o infieles, proclamándolo señor universal con todos los derechos inherentes, que se extienden a su castigo cuando violan la ley natural o adoran ídolos. Es, por esto, y a pesar de su carácter moderado, que lo hemos incluido al final de los negadores de los derechos de los infieles.

En parecida situación está Oldoadro de Ponte, pues sus escritos están llenos de contradicciones respecto de los infieles. Si BELCH₂ incluye a este autor entre los negadores, por su aceptación sin reservas de la opinión del Ostiense, y por su afirmación de que los infieles, es decir, los sarraconos para él, son incapaces de jurisdicción y dominio, a pesar de reconocer que su doctrina fue utilizada por Vladimiri para afirmar la legitimidad y derechos de los infieles (176), MOREAU-REIBEL, afirmará que Oldoadro tiene que incluirse entre los reconocedores de los derechos de los infieles, dada su afirmación de que no puede hacerse la guerra a los sarracones que viven en paz con los cristianos, excepción hecha de la realizada para reconquistar Tierra Santa, de la cual estos últimos han sido despojados, y de que los cristianos puedan aceptar la alianza de los infieles (177). No es posible, por lo tanto, determinar a ciencia cierta cual es la opinión definitiva de este autor.

Al igual que con Legnano, hemos creído, dadas sus afirmaciones negativas, como mas exacto incluirlo entre los seguidores del Ostiense. Valgan, con todo, las reservas hechas para estos dos autores.

Por último, y antes de entrar en las doctrinas de los pensadores que intervinieron en el Concilio de Constanza, debe citarse a Juan Wycliffe (+ 1384), cuya tesis sería condenada en el mismo Concilio, condona que Vitoria repetirá. Mantiene que todo derecho humano presupone como su causa el derecho divino. Todo dominio que es justo según los hombres, presupone un dominio que es justo según Dios. En consecuencia, el hombre que está en pecado mortal no tiene dominio justo según Dios y, por lo tanto, no tiene propiamente dominio. La gracia es necesaria para tener verdadero dominio (178).

000109

Sin entrar a discutir si estas afirmaciones eran puramente espirituales y teóricas, o si el autor las aplicaba a la realidad en un sentido legal ordinario, hay que señalar las consecuencias que para los infieles se derivaban de esta teoría, cosa que Wycliffe no se planteó expresamente, pero que Francisco de Vitoria señaló. Vitoria después de establecer que tal proposición fue condenada por el Concilio de Constanza, dice, clarificando sus consecuencias, que "quien siga esta opinión puede decir que los bárbaros carecían de dominio, porque siempre estaban en pecado mortal" (179).

En la misma línea de Wycliffe y a mediados del siglo XIV, tenemos a Ricardo Fitzralph, el Armacano, también rechazado por Vitoria, que aplica sin embargo, expresamente a los infieles las consecuencias de su doctrina. Para él, el infiel y el pecador no son legítimos dueños, son más bien usurpadores, pues el hombre es dueño de las cosas inferiores en cuanto fue creado a imagen y semejanza de Dios. Luego si falta la razón y fundamento de la imagen, se derrumban todos los derechos inherentes a la imagen de Dios. Y si el hombre es imagen de Dios por las virtudes, por el pecado dejará de ser dueño. Así los infieles tendrán un dominio injusto (180).

Con parecida doctrina está también Gregorio Ariminense (181).

En 1415 se planteó ante el Concilio de Constanza, el mismo que había de condenar a Wycliffe y Hus, una cuestión que si a primera vista parecía solo afectar al noreste de Europa, a los pueblos eslavos en concreto, tenía, sin embargo, una importancia vital, no sólo europea, sino incluso universal, por cuanto se planteaba el problema general, tan controvertido hasta entonces, de las relaciones entre los Estados cristianos y los infieles, de los derechos de los infieles. Se trataba del conflicto que oponía a la Orden teutónica, de un lado, y al rey de Polonia, gran duque de Lituania, de otro. El problema concreto que se sometía era el de la licitud o ilicitud de la alianza con los infieles contra los cristianos. En las discusiones y alegaciones que se hicieron sobre el mismo, se trató todo lo referente a los derechos y relaciones con los infieles.

En 1410, en la Batalla de Tannerberg, fueron derrotados los caballeros teutones por una alianza de polacos y lituanos, gran parte de los cuales eran paganos. Las raíces de este conflicto se hundían, como hemos visto, en los siglos anteriores, en los que Polonia y los pueblos paganos del noreste de Europa se habían visto atacados y amenazados constantemente por la Orden teutónica, que a su costa había llevado a cabo una política de expansión territorial y cristianización forzosa. A la derrota de 1410, vino a añadirse en 1413 la unión entre el reino de Polonia y el gran ducado de Lituania. En esta situación se plantea la cuestión en el Concilio. La Orden teutónica, a través principalmente de Falkenberg, denuncia la alianza y unión de los polacos con los infieles para luchar contra los cristianos, y afirma los derechos de los caballeros teutones a atacar y conquistar esos pueblos, para

lo cual se apoya en todos los argumentos que negaban los derechos de los no cristianos. Polacos y lituanos, por mediación de Vladimiri argumentan en contra, afirmando para ello los derechos naturales de los infieles y estableciendo en consecuencia una teoría de las relaciones que en derecho podían establecerse entre el mundo cristiano y el mundo infiel. Como ha señalado MOREAU-REIBEL, el interés de estas intervenciones es el de manifestar, en el seno mismo de la cristiandad, la oposición de dos tendencias igualmente fuertes (182) y establecidas a lo largo de la Edad Media. Su interés es, en consecuencia, manifiesto, por cuanto, además de estar en la línea de la evolución del pensamiento sobre los infieles que hemos estudiado, se plantearán con una profundidad y extensión desconocidas gran parte de las cuestiones que serán el objeto de la controversia sobre las Indias.

Analizaremos, primero, brevemente las tesis de Juan Vrebach, Arcidinus de Novaria y Juan Falkenberg, defensores de la Orden teutónica y oponentes de Paulus Vladimiri, para pasar después a exponer con más detalle, por su interés para nosotros, la doctrina de este último.

Los tres autores señalados como oponentes de Vladimiri en el Concilio de Constanza coinciden en sus puntos fundamentales. Sus alegaciones se basan en general en los mismos argumentos y sus conclusiones son casi idénticas.

Juan Vrebach de Bamberg defiende a la Orden en el Concilio alegando que los infieles que no reconocen el dominio de iure de la Iglesia y del Imperio sobre ellos, ni tienen ni pueden tener ningún título de jurisdicción, dominio y principado, ni honores derivados de los reinos, principados o tierras. Señala a continuación, para dar fuerza a su afirmación, que esta es la tesis del Ostiense (183). Su negativo concepto de los infieles será la base sobre la cual edificará esta y sus posteriores afirmaciones, pues para él, los no cristianos son bestias, hombres desprovistos de razón, superiores en ferocidad a los animales (184). Como son enemigos potenciales, aunque vivan pacíficamente, los cristianos deben tomar la iniciativa y atacarlos sin esperar a que lo hagan ellos (185). Solo los infieles que viven bajo la jurisdicción de la Iglesia y del Imperio pueden ser considerados como pacíficos, por lo que a éstos no debe atacárseles (186). Respecto de la forma en que ha de realizarse su conversión no se muestra partidario de la violencia directa, sino de obligarles indirectamente, pudiendo para ello privarles de su libertad y medios de vida (187). En consecuencia a todo lo anterior afirma que la guerra de la Orden teutónica contra los infieles es justa, recogiendo para ello la división de la humanidad en dos grupos, que, como hemos visto, es común a la mayor parte de los autores medievales. El pueblo romano está formado por los cristianos y por aquéllos que reconocen a la Iglesia o al Imperio, mientras que los demás, los paganos, que están fuera y no reconocen ni a la Iglesia ni al Imperio, son enemigos de los cristianos. Luego la guerra entre infieles y cristianos es justa por parte del lado cristiano, mientras que es injusta del lado infiel. (188)

Sus afirmaciones están de lleno en la corriente iniciada por el Ostiense, al cual cita continuamente. Sus conclusiones respecto de los infieles, a los cuales niega todo derecho, salvo los moramento privados, no persiguen otra cosa que justificar las actuaciones de los teutones y el negar el derecho de los polacos a unirse a los infieles para luchar contra los cristianos. El factor político juega, pues, en sus tesis un papel nada desdeñable.

En Arcidinus de Novaria encontramos iguales conclusiones. Afirma que el papa y el emperador pueden autorizar a los caballeros teutones a invadir las tierras de los infieles que no reconocen al Vicario de Cristo y al Imperio romano, y a tomar por la fuerza y ocupar sus personas, tierras y bienes (189). Al tener los infieles sus tierras solo de facto e ilegalmente, el papa puede, en virtud de su oficio, tomar sus tierras y de esta forma recuperarlas por la fuerza para la Iglesia y los cristianos. Los únicos infieles pacíficos son los que están sujetos a los cristianos y sólo éstos deben ser tratados con tolerancia (190). A todos los demás infieles debe hacerse la guerra, pues son incapaces de vivir en paz y siempre están dispuestos a luchar (191). Niega, por lo tanto, la legitimidad y derechos de los infieles.

Juan Falkenberg, el mas conocido de los oponentes de Vladimiri (192), insiste en los mismos argumentos de sus compañeros. Parte de la aserción de que los infieles poseen sus tierras y dominios injustamente y en pecado (193). Las proposiciones que establece a continuación son las siguientes: 1º El emperador puede lícitamente confiscar todas las tierras de los infieles que no reconocen su jurisdicción (194). 2º El Emperador puede de iure atacar a los infieles que viven pacíficamente (195). 3º El emperador puede justamente declarar la guerra a los infieles pacíficos (196). 4º El emperador puede lícitamente apoderarse de las tierras cultivadas por los infieles pacíficos (197). 5º El emperador y el papa pueden lícitamente conceder a la Orden teutónica las tierras arrebatadas por la fuerza a los infieles pacíficos (198). 6º Las guerras realizadas por los Caballeros de la Orden teutónica con el fin de privar a los infieles pacíficos de sus tierras son justas (199). La razón de estas proposiciones está en que para Falkenberg toda guerra contra los infieles es guerra santa.

El rápido y esquemático análisis de las tesis de estos autores basta para ver con claridad la línea doctrinal en la cual están inmersos. Sus doctrinas no difieren en gran cosa de las que hemos visto en páginas anteriores, siguiendo la corriente iniciada por el Ostiense. Que éste es el autor fundamental nos lo demuestran las continuas citas que de él hacen e incluso el hecho de que una de las obras de Vladimiri titulada Opinio Hostiensis esté dedicada a rebatir sus tesis. A principios del siglo XV el Ostiense sigue

dominando la doctrina sobre los infieles, como lo seguirá haciendo durante todo ese siglo.

Solo Vladimiri en el siglo XV se opondrá con argumentos sólidos a las tesis negadoras de los derechos naturales de los infieles, pues para los demás, la teocracia, el cesarismo, la no distinción entre el orden natural y sobrenatural, seguirán siendo los pilares de sus obras y pesando fuertemente en sus conclusiones sobre los paganos. Sin embargo, no debe olvidarse, aparte de los hallazgos teóricos y aceptación de la línea tomista por Vladimiri, el condicionamiento político-práctico en el que se desarrollan sus tesis, que será en definitiva el determinante de su aparición a la luz en el Concilio de Constanza. Si las doctrinas de Vrebach, Arcedinus de Novaria y Falkenberg responden a los intereses concretos de la Orden teutónica, la de Vladimiri será la defensa de los intereses polacos. La política y el derecho vuelven a aparecer unidos.

Dejando a un lado toda la teoría de Vladimiri sobre el Estado y el derecho (200), nos vamos a limitar a sus ideas referentes a los infieles (201).

Paulus Vladimiri elabora toda su doctrina en base a la distinción, establecida con claridad por Santo Tomás, entre el orden natural y el sobrenatural y la no absorción de aquel por éste. Todas sus afirmaciones rezuman esta distinción sin la cual no hubiera podido elaborar su teoría. Nos dice en concreto que la justicia natural no distingue entre creyentes y no creyentes y que es necesario distinguir entre virtudes en sentido teológico y virtudes en sentido ordinario. Los hombres que no han recibido las virtudes infusas pueden poseer virtudes políticas, como es el caso de los paganos (202). Con más claridad lo señala al hacer suya la afirmación de Santo Tomás de que el dominio y la autoridad son instituciones de derecho humano, aunque la distinción entre fieles e infieles sea de derecho divino. El derecho divino que procede de la gracia, no destruye el derecho humano que nace de la razón natural. La conclusión que saca es que si estos dos derechos y estos dos órdenes, natural y sobrenatural, no se excluyen entre sí, la infidelidad no es incompatible con el dominio, desde que el dominio fue introducido por el derecho de gentes, que es derecho humano (203).

Aunque distingue entre los infieles que atacan a los cristianos sin provocación, cuya guerra es injusta, y los que son pacíficos a pesar de que respondan con la guerra a ataques sin causa de los cristianos, guerra que será justa (204), afirma el derecho de los infieles a formar Estados soberanos, que deben ser respetados por los cristianos, la igualdad de derechos y obligaciones entre

cristianos o infieles en el orden temporal, y la amistad y sociabilidad que reina entre todos los hombres (205).

Para Vladimir la base legal sobre la cual descansan los derechos de los infieles al dominio, jurisdicción, posesión, etc., es la misma que la de los cristianos y la de todos los hombres, esto es, el derecho de gentes. Este derecho natural y humano común a todas las naciones tiene dos características: es distributivo y regulador. De un lado, a él corresponde la división de los bienes materiales entre los hombres, de otro, a él corresponde también el procurar la justicia. Este derecho salvaguarda la posesión y prohíbe tomar u ocupar las propiedades de otros. Este derecho es tan fundamental que no puede ser abrogado incluso para la salvación del más alto bien de la tierra, esto es la religión cristiana (206). De esta forma cristianos e infieles, independientemente de la religión, forman para Vladimir la comunidad del género humano, en un plano absoluto de igualdad, con los mismos derechos y obligaciones en el orden natural y con un mismo derecho común a todos los pueblos y hombres, el derecho de gentes. Los infieles, en consecuencia, no pueden ser despojados de sus bienes y dominios, pues los tienen en virtud de ese derecho.

¿Pero cual es el poder del papa sobre los infieles? Aquí, Vladimir afirma la sujeción de los infieles al papa. Pero es necesario concretar de que tipo de sujeción habla, pues de otra forma no entenderíamos sus demás afirmaciones. La tesis de Vladimir es que los infieles, es decir, los pueblos infieles independientes, que no reconocen la superioridad del papa o del emperador, están únicamente sujetos al vicario de Cristo. Esta sujeción no es espiritual, pues no son cristianos, sino temporal, solo de iure, directa, en potencia o pasiva, de acuerdo únicamente con el derecho natural (207). La finalidad de esta sujeción no se dirige al engrandecimiento del poder temporal del papa a costa de los infieles y en violación de sus derechos, sino que por el contrario persigue el propio bien de los infieles (208).

Esta afirmación sobre la autoridad del papa implicaba evidentemente la posibilidad de peligrosas conclusiones, que podían llegar a destruir la teoría de los derechos naturales de los infieles, pues si estos no reconocían la autoridad del papa al cual estaban sujetos, lo natural sería que fuesen sometidos incluso por la fuerza. Sin embargo, Vladimir, consciente de este peligro, lo evita recalando que la sujeción es solo potencial o pasiva, y no activa o actual. Para que esta sujeción pasiva o potencial llegase a ser activa o real, sería necesario un acto adicional por parte de los propios infieles, acto que es exigido por el derecho natural, que es natural y que consiste en el consentimiento para someterse

de facto, de forma activa. En consecuencia, no se puede afirmar que los infieles estén obligados a obedecer al papa, ni puede el papa autorizar al emperador a someter las naciones infieles a su dominio, pues el papa no puede transferir al emperador más derechos o poderes de los que él mismo tiene. La razón de esta autoridad del papa, con los límites señalados, es que el Romano Pontífice es el defensor natural de los infieles, debe proteger sus de rechos, velar por su propio bien, y mantener la paz y la justicia entre ellos, no pudiendo privarlos de los mismos sin causa razona ble (209).

Podemos sistematizar los derechos del papa respecto de los infieles, las causas justas por las cuales puede actuar, según Vladimiri, de la siguiente forma:

1º En lo relativo a los paganos y judíos que viven pacíficamente en los Estados cristianos, ni los príncipes cristianos están autorizados a molestarlos, expulsarlos o apoderarse de sus pertenencias, ni el papa puede ordenar a los príncipes que lo hagan (210).

2º Los cristianos no pueden ocupar por la guerra u otros medios ilícitos las tierras o bienes pertenecientes a los pueblos infieles independientes, pues sería contra el derecho natural, divino y humano (211).

3º El papa y los cristianos pueden justamente recuperar y defender Tierra Santa, pues perteneció a los cristianos y al Imperio hasta que injustamente fue arrebatado por los Sarracenos, además de que en ella nació y vivió Cristo (212). Lo mismo sucede respecto de la península ibérica que ahora están en manos de los sarracenos (213).

4º Ni el papa ni los cristianos tienen derecho a ocupar los dominios, jurisdicciones y posesiones de los pueblos infieles, incluso aunque no reconozcan el Imperio romano y a pesar del hecho de que una vez hubiesen estado bajo la jurisdicción Imperial, pues pueden renunciar a esta sujeción y tienen derecho a adquirir la independencia por prescripción (214).

5º El papa tiene autoridad para castigar a los infieles en caso de crimen, pues tiene jurisdicción sobre todos los hombres (215). Solo puede castigarlos por un crimen contra el derecho natural, y como la idolatría es contraria al derecho natural, podrá castigar a los infieles por este motivo (216). El papa deberá usar este poder con prudencia, teniendo presente tanto el bien de los castigados como el de la sociedad humana, de forma que si los resultados pudiesen ser adversos no debe proceder al castigo (217)

6º El papa puede justamente dar ordenes y decretos a los príncipes infieles con el fin de que no molesten a los súbditos cristianos (218). Si los príncipes infieles tratan mal a los súbditos cristianos entonces el papa podrá privarlos de su dominio y jurisdicción sobre los cristianos. (219)

7º El papa no puede forzar á los infieles a aceptar la reli-gion cristiana, pues esta se ha de aceptar libremente, pero tiene derecho a exigir que admitan misioneros que prediquen la fe en sus territorios. Si se prohíbe la entrada y la predicación a los mi-sioneros, los infieles cometen un crimen y pueden por ello ser castigados (220).

8º Si en los casos en los que el papa manda justamente algo a los infieles, éstos no obedecen, puede aquel llamar a los prín-cipes cristianos para obligarlos por la fuerza a obedecer. Solo el papa tiene derecho a declarar la guerra a los infieles, los demás príncipes únicamente cuando violen sus derechos (221).

Respecto del emperador, Vladimiri, niega que éste tenga ju-risdicción sobre los infieles (222). En consecuencia, no puede privar sin legítima causa a los príncipes infieles de sus reinos, ni a los infieles de sus tierras y bienes, porque los infieles poseen sus cosas, ciudades y jurisdicciones por virtud del derecho de gentes. Los infieles pertenecen a la sociedad humana y no pueden ser despojados de sus derechos humanos

En la cuestión de si es lícita la alianza entre cristianos e infieles afirma que en caso de urgente necesidad un príncipe cristiano puede sin pecado valerse de la asistencia de los infieles, no sólo de los que son sus súbditos, sino incluso de los que no lo son, siempre que sean pacíficos y no estén en guerra activa o pasiva con los cristianos (223). Los límites que señala para la alianza, supuesta que la guerra sea justa, son claros y no es ne-cesario comentario.

Finalmente, y referido ya directamente al derecho de la gue-rra, podemos decir que Vladimiri solo concede el derecho de guerra a los príncipes cristianos contra los infieles para recobrar los territorios que les han sido injustamente arrebatados o para res-taurar los derechos violados siempre que se den las demás condi-ciones para la guerra justa (224). Son dos los casos en los cuales los príncipes cristianos pueden recobrar las tierras ocupadas por infieles: la Tierra Santa y España, ambas ocupadas injustamente por los sarracenos (225). Respecto de otras tierras en manos de infieles no se puede aplicar esta misma causa para declararles la guerra, como sucede con las tierras del noreste de Europa, que siempre pertenecieron a los infieles (226). Luego la guerra que la Orden teutónica lleva a cabo en el noreste de Europa no podrá ser justa por esta causa.

Las causas o crímenes por los cuales los infieles podrán ser castigados y, por lo tanto, se los podrá declarar guerra justa, y esto solo por el papa, independientemente de los casos en que violen derechos de los príncipes cristianos, pues en este supuesto pueden ellos directamente, como es lógico, restaurar los derechos violados por la guerra, son: 1ª Pecados contra el derecho natural como la sodomia (227). 2ª La idolatría, que también es contra el derecho natural (228). 3ª El denegar a los cristianos los derechos que poseen como miembros de la sociedad humana, como es vivir pacíficamente sin ser molestados, y el atacar a la religión cristiana (229). 4ª Negar el derecho de los misioneros a ir a tierras infieles y predicar la fe cristiana (230). Todos son casos de pecados contra el derecho natural y el derecho de gentes pues los infieles solo pueden ser juzgados, como dice Vladimiri, de acuerdo con el derecho natural y el derecho de gentes, luego solo pueden ser castigados cuando pecan contra él.

Estos han sido los puntos fundamentales de la doctrina de Vladimiri sobre los infieles. Como hemos visto, su doctrina, dentro de los grandes adelantos y precisiones que hace en cuestiones que hasta entonces no habian quedado claras o solo muy incidentalmente se habian tratado, y que suponen un avance respecto de los autores anteriores y una premonición en ciertos casos de las soluciones que darían Vitoria y Soto, está anclada todavía de lleno en el pensamiento medieval. Su afirmación de la jurisdicción universal del papa, a pesar de los límites que pone, es una prueba indudable del mundo en el cual elabora sus tesis, en lo que no caeran los autores españoles señalados. La doctrina teocrática ejerce, pues, una influencia real en él. Con todo, su reconocimiento de los derechos naturales de los infieles, el establecimiento de una sociedad humana con iguales derechos u obligaciones para fieles e infieles y en la que las relaciones pacíficas entre cristianos e infieles juegan un papel decisivo, son afirmaciones que nunca hasta entonces se habian proclamado con tal claridad y extensión. Por otra parte, su aportación al desarrollo de un derecho de gentes, común a todos los hombres y por el cual los infieles poseen legítimamente sus tierras y reinos, y de un ius humanae societatis, en virtud del cual se establecen todas las relaciones interhumanas, si se acepta la tesis de MOREAU-REIBEL (231), no dejará de ser importante para la historia del derecho internacional.

A pesar de estos logros evidentes señalados, Vladimiri queda aún muy lejos de la escuela española en lo que a doctrina sobre los infieles se refiere. Muchas de las por él estimadas justas causas de guerra, pecados contra natura, idolatría, serán sometidas a revisión por los autores españoles y negadas.

Con este autor, y el Concilio de Constanza, estamos ya a principios del siglo XV. Siglo importante a todas luces para el objeto de nuestra tesis, por cuanto en él, debido al cambio que se produce en la sociedad internacional mediterránea con la aparición y extensión de la amenaza turca, va a tener lugar un cambio en las doctrinas sobre los infieles, en el sentido de aceptar solo la corriente negadora de los derechos de los infieles, con olvido casi total de la otra corriente, la reconocedora, que desde Inocencio IV y Santo Tomás hasta Paulus Vladimiri había venido actuando como contrapeso y expresión de los progresos teológicos, políticos y jurídico-internacionales que se producían en el pensamiento iusinternacionalista cristiano, y como reflejo de una práctica internacional bastante generalizada en las relaciones entre cristianos e infieles.

Es, pues, necesario, tratar estos años, inmediatamente anteriores al descubrimiento de América, en los que portugueses y castellanos se lanzan a la conquista y expansión por tierras de infieles, con una fuerza hasta entonces desconocida, y que constituyen la preparación práctica y establecen las bases teóricas con las cuales se acometerá la conquista de las Indias.

3. La expansión portuguesa y castellana del siglo XV y los problemas teóricos que plantea

En la presente cuestión abarcamos el período comprendido entre los primeros años del siglo XV, de los cuales ya hablamos antes, al tratar del Concilio de Constanza, y el año de 1492, fecha del descubrimiento de América. Analizaremos, en consecuencia, el período inmediatamente anterior a los acontecimientos que habían de transformar la faz del mundo y provocar importantes cambios intelectuales. El interés del mismo es enorme, por cuanto en él se produce el comienzo de la expansión europea que había de consumarse siglos después, marcando decisivamente el giro de la historia. Es en el siglo XV, cuando la cristiandad rompe el cerco medieval y sale hacia afuera, hacia tierras y pueblos desconocidos. Sin embargo, por una serie de factores que analizaremos, a pesar de los nuevos hechos que se presentan, no varía su concepción del mundo. No por ello, empero carece de interés, pues sus soluciones no dejarán de pesar fuertemente en el pensamiento de los siglos XVI y XVII, hasta el punto de que solo a través de la escuela española se superarán.

Las dos fechas tienen, pues, un significado importante en cuanto al tema de nuestro estudio. Desde los primeros años del siglo XV, la amenaza turca es un hecho para Europa, actuando e influyendo, en consecuencia, en la práctica y en la teoría respecto de las relaciones con los infieles de forma que encontramos un retroceso

o un cambio respecto de la mentalidad que anteriormente se había ido desarrollando con relación a los infieles. Hasta 1523, aproximadamente no hay un planteamiento claro y nuevo en cuanto a los no cristianos, sino que las ideas medievales, acentuadas en su aspecto negativo por el retroceso que la Cristiandad sufre ante los turcos, y por el enorme confusiónismo en el planteamiento de los problemas que, hemos visto, siguen dominando totalmente el horizonte intelectual.

Por otra parte, y dado el protagonismo ibérico que a lo largo del siglo XV se va a producir en todo lo relativo a las relaciones con los infieles y a que nuestra tesis se centra precisamente en los autores españoles, nos limitamos en nuestro estudio, casi exclusivamente a las relaciones que con los infieles se producen desde la península ibérica, auténtico centro neurálgico, en los siglos XV y XVI, de la expansión europea, y tierra en la que el problema de los no cristianos se plantea con mucha mayor extensión que en el resto de Europa.

Con todo, una división dentro de este tema es necesaria. Así, en una primera parte trataremos las características diferenciadoras, desde nuestro punto de vista, del siglo XV, que justifican su estudio separado, para pasar después a una segunda parte dedicada a la expansión en las Canarias y en Africa de portugueses y castellanos y a los problemas y teorías que respecto de los infieles nacen en Europa en ese periodo.

a) Consideraciones generales sobre el siglo XV

El siglo XV merece indudablemente esta atención que le dedicamos. En él se van a producir una serie de cambios del panorama internacional medieval que van a determinar en gran manera la evolución a lo largo de sus décadas de la práctica y la doctrina sobre los infieles, así como a marcar desde sus primeros momentos las características de la conquista de América.

El hecho más importante, y que va a ser el que en gran medida provoque los demás, es la aparición de los turcos otomanos. Se trataba de un grupo de tribus turcas establecidas en Asia Menor a mediados del siglo XIII (232), que después de conquistar la mayoría de los territorios ocupados por el Imperio bizantino en Asia menor, pasan desde mediados del siglo XIV a Europa. En 1396, en la batalla de Nicópolis, el rey de Hungría, Segismundo y sus tropas cristianas sufren una fuerte derrota, que deja abierto todo el este cristiano a la amenaza turca. Sin embargo, la constitución por Tamerlan de un imperio turco-mongol en el Asia Central y Menor, en lucha contra los turcos otomanos, va a conceder un breve respiro a la cristiandad y a Bizancio, cuyo basileus Manuel II hace entre 1399 y 1403 una gira por Occidente en busca

de ayuda, aunque sin éxito. En 1421, después de la desaparición del Imperio turco-mongol, los turcos vuelven a iniciar la marcha hacia Europa. Bizancio volvía a verse gravemente amenazado. Un nuevo intento del emperador Juan VII (1425-1448) de lograr ayuda de Occidente fracasa. En la Cristiandad, los intentos de organizar una cruzada no logran ir adelante, y solo los reyes de Hungría oponen una resistencia militar, siendo derrotados en Varna (año 1444) y Kossovo (año 1448). A partir de este momento, los acontecimientos se precipitan. Constantinopla, sitiada por el sultán Mohamet II, es tomada en la noche del 28 al 29 de mayo de 1453 y poco después lo siguen el resto de los territorios cristianos del Próximo Oriente. En 1480, solo quedaba a los cristianos las islas de Creta y Chipre, algunos puntos sobre las costas del Peloponeso, pertenecientes a Venecia, la genovesa Chio, y Rodas, de los Hospitalarios (233).

La potencia turca, dominando el Próximo Oriente y avanzando sobre el continente europeo, constituía un problema político de la mayor gravedad. La situación respecto del siglo anterior había variado fundamentalmente. Las consecuencias de esto para el mundo cristiano se iban a manifestar en todos los campos.

Desde un punto de vista económico y comercial se produce de nuevo una ruptura en el mundo mediterráneo. Las conquistas turcas eliminan progresivamente de Europa oriental y de Asia la mayor parte de los establecimientos genoveses y florentinos, o, incluso la mayoría de los venecianos. El comercio internacional se ve obligado a orientarse en otras direcciones. Africa del Norte y, sobre todo, la península Ibérica pasan a ser los nuevos centros del comercio mediterráneo. Génova y en menor medida Florencia pasarán a establecer importantes establecimientos comerciales en la península ibérica, participando, o influyendo en consecuencia, en la expansión portuguesa y castellana en las Islas del Atlántico y en Africa (234). El cambio del centro de gravedad del Mediterráneo al Atlántico, que se consumará con el descubrimiento de América, se ha iniciado, y ha sido provocado por la aparición de un pueblo infiel en el Oriente. La expansión africana y atlántica de los Estados cristianos, no es así, ni mucho menos, ajena a los cambios producidos en las rutas comerciales.

Pero, como es lógico, no solo tienen lugar cambios en el aspecto económico y comercial a consecuencia de las conquistas turcas. Al igual que las rutas comerciales, las antiguas rutas evangelizadoras, trazadas sobre el debilitamiento sarraceno de los siglos anteriores y la tolerancia mongola, desaparecen.

..//..

Las fronteras torretres de la cristiandad se cierran nuevamente y la expansión de esta se detiene, cuando no retrocede. El horizonte europeo vuelve a cerrarse, y la cristiandad, aislada en el extremo occidental del continente euroasiático, tendrá que buscar una salida y expansión por otros caminos. El Océano y África eran las únicas salidas.

Este es el contorno histórico en el que ha de encuadrarse el nuevo período que empieza para la historia europea. La expansión de la Cristiandad no podía hacerse ya con mensajes espirituales, como sucedo a finales del siglo XIII y principios del XIV cuando ~~los~~ pueblos tolerantes con el cristianismo aparecen en el horizonte y los musulmanes están en retroceso, produciéndose, por lo tanto, una distensión en el Occidente, sino que la nueva situación exige la vuelta a los métodos militares y al planteamiento de las relaciones con los infieles en términos de conflicto ideológico.

LETURIA señala cómo esta empresa, la de la expansión portuguesa y castellana que había de llevar a América y a la India, ante la nueva situación creada por el avance amenazador del Islam, requería la ocupación de las tierras intermedias, la organización armada y los Tesoros de las Coronas. "En un pasajero retroceso a la Edad Media", continúa, "provocado por el peligro turco, se incuban los grandes descubrimientos que acabarían de hacer moderna aquella edad. Por eso - y no por el predominio de las exageraciones de los juristas sobre los teólogos - suceden ahora en la cancellería pontificia, a la antigua correspondencia directa misionera a Ulagú y Culibar, las bulas de Patronato y demarcación a los reyes de Portugal y Castilla. En la persecución del mismo ideal misionero la Santa Sede se acomodaba a las necesidades históricas de los diversos siglos" (235).

Cómo en la nueva situación sigue actuando la efímera apertura y expansión de la cristiandad en el siglo XIII que llevó a los europeos hasta el Imperio chino, donde encontraron pueblos pacíficos y tolerantes con el cristianismo, nos lo demuestra el sentido, entre otros, que mueve gran parte de la expansión atlántica portuguesa y castellana. El mundo del Extremo Oriente, el Cathay, retratado por Marco Polo en el siglo XIII, favorable a los cristianos, es uno de los móviles que mueven el avance cristiano en pleno siglo XV. El llegar a una alianza con esos pueblos remotos, que pasan por ser amantes de la fé cristiana, y atacar por la espalda al Islam es un hecho, que jugará incluso en el descubrimiento de América (236). A título de ejemplo, y sin perjuicio de volver más ampliamente sobre ello, merece la pena citar en este

..//..

sentido la Bula Romanus Pontifex, de Nicolás V, dada en 1455, poco después, por tanto, de la caída de Constantinopla, en la que se habla expresamente de este llegar hasta el Oriente para entrar en contacto con los indios que parece dan culto a Jesucristo, a fin de moverlos a venir en auxilio de los cristianos, contra los enemigos de la fe. Idéntica motivación vemos en la Carta que los Reyes Católicos dan a Colón para entregarla a un príncipe del Oriente, y en el propio Diario de Colón.

Como hemos señalado, la amenaza y avance turco influye en la expansión portuguesa y castellana que desde principios del siglo XV se extiende por el Atlántico y Africa.

A lo largo del siglo XV, Portugal y Castilla realizan la conquista de las islas Azores, Madera y Canarias, así como, en este caso Portugal, la circunvalación del continente africano abriendo una nueva ruta hacia el Oriente. Castilla, por su parte, se lanzará por una nueva vía, provocando el descubrimiento de la ignorada América. Es un siglo, pues, en el que si las fronteras orientales de la cristiandad se cierran, se abren por el contrario y se extienden las fronteras occidentales y marítimas, provocando la entrada en la historia europea de nuevos mares y tierras. La importancia de esta expansión y de este proceso de apertura del horizonte europeo para nosotros es fundamental, pues nos encontramos con los precedentes inmediatos de los problemas que son el objeto de nuestra tesis. De forma que el descubrimiento de América y los nuevos problemas que plantea, el no ser más que la continuación exacta de ese proceso de expansión, y no constituir, por tanto, un hecho diferente de la misma, ni comprensible aisladamente, se han de plantear para su comprensión dentro de esa óptica medieval del siglo XV.

Sin embargo, no es sólo la amenaza turca la que origina la salida cristiana fuera del continente por nuevas rutas, que dan lugar a una revolución espacial sin precedentes y cambian el signo de la historia mundial. La expansión hacia el Sur de los reinos cristianos de la península ibérica es una de las constantes de su historia medieval. Si en un primer momento ese movimiento es propiamente de reconquista de tierras arrebatadas por los musulmanes, más adelante, el afán guerrero de avanzar por el terreno enemigo se va convirtiendo paulatinamente en un ideal de expansión (237). Con todo, el ideal de reconquista no desaparece, sino que se reflejará en la expansión africana (238), como nos lo demuestra el hecho de que Alonso de Cartagena invoque en sus Alegaciones, escritas en 1435 para defender los derechos de Castilla sobre las Canarias, el que estas formaban parte junto con el norte de Africa, de la Mauritania Tingitania, perteneciendo a los reyes godos y arrebatada por los musulmanes (239).

Los reinos peninsulares se plantean ya tempranamente la posible continuación de su expansión por tierras africanas. En el tratado de Monteagudo de 1291, Castilla y Aragón, pactan sobre la futura conquista del Africa del Norte, repartiéndose ésta, con el fin de evitar conflictos. No se trata, en definitiva, más que de la extensión de los tratados por los cuales los reinos peninsulares acuerdan los límites de su reconquista dentro de la península. Es evidente, sin embargo, que la conquista de las tierras africanas solo será posible realmente una vez acabada la reconquista de sus respectivos territorios peninsulares. Y es esto, dejando a un lado Aragón que orienta su expansión hacia el Mediterráneo, por lo que Portugal, acabada su reconquista en 1238, mucho antes que Castilla, se adelanta a ésta en el Atlántico y Africa.

Pero si hemos hablado de reconquista y de expansión, no podemos menos de señalar el papel que en ambas jugó el ideal religioso, la causa fidei, en palabras de Alonso de Cartagena. Como señala GARCÍA GALLO, la antigua idea de Cruzada no se pierde. El derecho de los príncipes cristianos a conquistar las tierras de los infieles, reconocido por una gran parte de los autores medievales y afirmado por los papas en repetidas ocasiones, es el título con el que portugueses y castellanos van a iniciar su expansión (240). Constantemente, los reyes portugueses harán referencia al ideal religioso de extensión de la fe cristiana, y los papas reconocieran en sus bulas estos anhelos, calificándoles de "púgiles y fortísimos atletas de la fe católica" y de "verdaderos soldados de Cristo" (241). Lo mismo sucederá con Castilla, para la cual el ideal religioso, que animó la reconquista, se extenderá, a partir de la conquista de Sevilla, más allá del territorio peninsular (242).

Como una consecuencia de este ideal religioso, y directamente relacionado con los avances turcos en el Oriente, aparece el afán, ya señalado, de buscar la alianza con los supuestos príncipes, amantes del Cristianismo, que desde Marco Polo se situaban en el Extremo Oriente, en las Indias, para luchar juntos contra los musulmanes. Junto a ellos, el deseo de atacar al Islam por la espalda, contribuirá también a mover el avance cristiano por las rutas del Océano.

Este deseo de extender la fe cristiana, común a portugueses y castellanos en sus empresas peninsulares, primero, y en sus empresas ultramarinas, después, no era incompatible en ningún caso, para ellos, ni para los papas, con la preocupación de tratar y comerciar con los infieles que era necesaria para el mantenimiento y extensión de las conquistas, por cuanto los gastos eran cuantiosos (243). Aparece, así, el móvil que realmente, aunque no teóricamente, va a mover de una manera decisiva los descubrimientos y conquistas. Si en los primeros momentos, como dice GANSHOF, el móvil fundamental fue el religioso y militar, combatir al Islam, extender la fe cristiana, ello, no implica que las preocupaciones económicas fuesen extrañas, y^{si} lo fueron al principio, bien pronto

dejaron de serlo (214). ZELLER y CHAUNU especifican estas preocupaciones económicas de la expansión europea, señalando como la penuria creciente de metal precioso que se produce en Occidente y la llegada de éste a Europa a través del Africa musulmana, mueve a los europeos a buscar ansiosamente las fuentes de donde procede, provocando lo que se ha llamado la sed de oro, constante evidente posteriormente en la conquista de América (245).

El entronque medieval de esta expansión fuera de Europa, fundamental para comprender los problemas que con la conquista de América se plantean, queda así claro.

Vemos, pues, la complejidad de los motivos que provocan y explican el particular proceso de expansión que portugueses y castellanos acometen desde principios del siglo XV. Destacar sobre los demás uno solo de ellos es arriesgado, pues todos coadyuvan a que Europa rompa la tradicional barrera que el Atlántico y Africa habían puesto desde la Antigüedad para los pueblos que en ella habitaban. Motivos religiosos, políticos, militares, estratégicos, económicos y culturales actúan juntos para explicar la salida de Europa de sus fronteras tradicionales. Lo económico, sin embargo, será la línea base motriz que explique la fuerza y constancia con que desde esas fechas los cristianos se lanzan a la conquista del mundo por la única vía que les queda abierta, el mar. En palabras de CHAUNU, la expansión planetaria del Occidente cristiano está extremadamente ligada a una coyuntura determinada: la de la cristiandad occidental (246).

Resta, antes de pasar a analizar los demás hechos que caracterizan la nueva situación de la cristiandad medieval, el preguntarse porqué precisamente son Castilla y Portugal, o más concretamente en los confines del Mediterráneo y del Atlántico, donde se produce la ruptura del mundo geográfico medieval y el inicio de la apertura de un nuevo mundo en todos sus aspectos. Copiamos a CHAUNU para explicarlo, por la precisión de sus palabras: "Lo que el Norte no realizó hubo de hacerlo el Sur. El sector privilegiado del Extremo Occidente cristiano se encontraba en el punto de unión del Mediterráneo y del Océano. El Mediterraneo aportó sus largas tradiciones, las necesidades y las soluciones de sus hombres numerosos; estaba representado por las repúblicas italianas - Génova más que Venecia -, por Cataluña y Mallorca (reconquistada en 1229), por las colonias de mercaderes italianos que se instalaron detrás del frente conquistador de la Hispania cristiana en las plazas liberadas, pero vacías, de la España del Sur y hasta en Flandes. El Atlántico aportó su ruda escuela y la experiencia de sus pescadores de bacalao en mares fríos; toda una tradición en Portugal, en Galicia, en el Cantábrico, en las repúblicas marítimas autónomas del País Vasco... Allí todo se enlazaba, se jugaba, y por lo tanto se ganaba" (247).

Sin embargo, todos estos acontecimientos señalados van a provocar un hecho, que para nosotros tiene toda la importancia. A través de esa expansión portuguesa y castellana, a través de las expediciones marítimas que llevan a los cristianos a tierras cada vez más alejadas del mundo mediterráneo y occidental, en que se habían desenvuelto hasta entonces, casi exclusivamente, las relaciones entre cristianos e infieles, aquéllos van a entrar en contacto con pueblos infieles distintos, en sus creencias, en su civilización, a los musulmanes, únicos, con los pueblos del nordeste de Europa y con los tártaros, que habían entrado en relaciones con la cristiandad. Si geográficamente se amplía el horizonte europeo, también desde el punto de vista humano, se va a producir un fenómeno parecido. El hermetismo de la Edad Media europea se rompe igualmente en este aspecto.

El desconocimiento que los hombres de la Edad Media tuvieron de otras tierras y de otros pueblos no cristianos, exceptuados los antes señalados, y las circunstancias, vistas ya anteriormente, en que se operan estos contactos, influyeron decisivamente en la opinión que se formaron de los nuevos infieles canarios y africanos que aparecían a sus ojos. Habiéndose iniciado la expansión con espíritu de Cruzada contra los musulmanes del Norte de África, cuando se continuaba hacia el sur a lo largo de la costa africana no se supo distinguir hasta qué punto los pueblos que entonces se conocieron eran musulmanes o estaban aliados con ellos o bajo su influencia (248). Las Bulas concedidas por el papado a los reyes portugueses ponen de manifiesto a lo largo de todo el siglo XV esta confusión. En la Bula Romanus Pontifex (año 1455), aparece claramente esta confusión, pues salvo los indios, a los que se considera favorables al cristianismo, no se hace más distinción entre los infieles. Todos los demás se asimilan con los enemigos de la fe, con los musulmanes. Los negros africanos de Guinea o más al sur aparecían, así, sin ningún fundamento, como aliados de los musulmanes, al igual que el considerar a los indios, como dispuestos a bautizarse, y, por tanto, amigos de los cristianos, no era más que una falsa concepción que descansaba en caducos recuerdos.

Además, esos nuevos contactos pusieron a los europeos en comunicación con pueblos infieles, los canarios y africanos, que vivían en un estado muy atrasado de civilización, en contraste con el nivel de civilización, que los anteriores pueblos infieles, tártaros y musulmanes, con los que los cristianos habían entrado en contacto, tenían. De esta forma, incluso las mínimas normas jurídico-internacionales que, como vimos, habían regido las relaciones de los cristianos con los infieles se olvidaron. Los infieles de las Canarias y de la costa africana fueron considerados como carentes de todo derecho, tanto en lo que se refería a su propia libertad como a sus bienes y a su organización política, y en consecuencia, sin ningún escrúpulo se procedió a esclavizarlos, saquearlos y dominarlos (249). Los problemas teóricos y prácticos que se plantean en la cristiandad en cuanto a las relaciones con judíos, musulmanes y

tártaros, no tienen lugar en este caso, por tratarse de pueblos infieles incapaces de amenazar a los cristianos, de pueblos pobres y en los primeros estadios de la civilización. Solo alguna vez se elevará la voz de los papas para condenar las continuas expediciones de salteo y la esclavización y esto solo porque las mismas se consideraban perjudiciales para su conversión a la fe oristiana (250). Esta carencia de personalidad jurídica de los infieles canarios y africanos, a los ojos de los europeos, queda patente, según GARCIA GALLO, en la repetida realización de expediciones de salteo que se llevaron a cabo contra ellos. Esta caza de hombres era considerada como una cosa normal y lícita, como podría serlo hoy la de animales salvajes, porque evidentemente a aquellos infieles no se reconocían más derechos que hoy a las fieras (251). La misma concepción y actuación se realizará, recalcamos de nuevo la estrecha continuidad que existe, en los primeros tiempos de la conquista de América, respecto de los infieles americanos.

Sin embargo, hay un dato importante, que en parte nos dará la explicación sobre las diferencias notables que existen entre la nula reacción teórica de Europa frente a los canarios y negros africanos y la decisiva reacción teórica que provoca el contacto y conquista de los indígenas americanos. Se ha de tener en cuenta, y dejamos de lado de momento otros factores que explican la distinta reacción, que los canarios constituían pequeños grupos que fueron reducidos con relativa facilidad por Castilla, y que los negros, llevados en escaso número a Portugal, fueron fácilmente absorbidos, mientras que con los indios los problemas que se plantean, conquista, colonización, extensión de las tierras, organización política de los mismos, etc., son cuantitativa y cualitativamente mucho más trascendentales, incidiendo directamente en la estructura religiosa y político-social de Castilla. Además, y esto no es más que un aspecto de lo anterior, hay una diferencia significativa entre la expansión portuguesa y castellana. La primera no coloniza, no penetra en el interior de las tierras que descubre, salvo Brasil, se limita a comerciar en las costas. La segunda, conquista y coloniza, penetra en el interior de las tierras y somete a sus habitantes, estableciendo una continuación de la organización estatal. Es ésta, pues, la que plantea nuevos problemas, nuevas situaciones, a las que hay que dar una solución. De aquí, que en el primer caso no se produzca una conmoción intelectual, mientras que sí suceda en el segundo.

En definitiva, respecto de los infieles canarios y africanos, tan distintos de los musulmanes, se aplica con idéntico criterio, e incluso más acentuadamente, por su estado salvaje o semisalvaje, el derecho de conquista que se considera, a lo largo de la Edad Media, que los príncipes cristianos tenían sobre las tierras de infieles, sin hacer distinción alguna en función del distinto carácter de su infidelidad. La prueba la tenemos en que incluso en 1492, año del descubrimiento de América, en la concesión que los Reyes Católicos hacen al capitán Alonso de Lugo de la mitad de los quintos de las presas hechas en Berbería, se dice:

"Por quanto vos Alonso de Lugo llevais cargo por nuestro mandado de conquistar la isla de La Palma, que está en poder de canarios infieles..." (252). Corrobora esto el hecho de que respecto de los canarios y negros africanos ya no se da uno de los argumentos más generalizados para la justicia de la guerra contra los musulmanes, la reconquista de las tierras pertenecientes antiguamente al Imperio romano y arrebatadas por éstos a los cristianos, y, sin embargo, la guerra de conquista sigue considerándose justa.

El contacto con nuevos pueblos infieles a que da lugar la expansión portuguesa y castellana no supone, pues, ningún cambio en la mentalidad que los cristianos tenían sobre los no cristianos. Los hechos nuevos siguen interpretándose en función de hechos antiguos, y la confusión entre los infieles sigue dominando el panorama de la cristiandad. Las distinciones teóricas que algunos autores realizan seguirán ancladas en la concepción medieval que divide el mundo simplemente entre cristianos e infieles, con todo lo que este término implica para los primeros.

Varias veces, a lo largo de nuestras consideraciones anteriores, hemos mencionado las bulas pontificias como documentos de alcance internacional, tanto respecto de los cristianos, como de los infieles. Interesa, por tanto, precisar cual es su alcance, su sentido. ¿Constituyen el título necesario para la adquisición de las tierras de infieles? ¿Son una expresión del señorío universal del papa? ¿Bastan los títulos del descubrimiento y de la ocupación? Sin entrar en la polémica que durante muchos años ha enfrentado a los autores sobre este punto (253), nos limitaremos a señalar el alcance que las últimas investigaciones en la materia les han atribuido. Sentido que nosotros aceptamos, salvo matices.

Se ha de recordar, en primer lugar, como lo hace LETURIA que ni en la teoría de los canonistas, ni en la de los teólogos, y esto lo hemos visto, se pone la donación pontificia como condición absolutamente indispensable para la apropiación de tierras de infieles. Si se señala al papa una acción iniciadora y reguladora es, o porque se le mira como el principal depositario de la herencia romana (caso del Ostiense), o porque toca a él (según todos), como cabeza de las misiones y padre de los príncipes cristianos, el encauzar la expansión misionera y evitar contiendas y guerras entre cristianos (254).

Pero de esto no se puede derivar que las bulas careciesen de valor o no fuesen un título legítimo para la conquista y sometimiento de las tierras de infieles. Las Partidas, al señalar las formas como se gana el señorío del reino, establecen ^{los} títulos por los cuales es posible, y uno de ellos es la donación pontificia. Por su interés para este estudio copiamos el texto: "Verdaderamente se llama rey aquel que con derecho gana el señorío del regno et ~~puedese~~ ^{puede} ganar por derecho en estas quatro maneras: la primera es quando por heredamiento hereda los regnos el fijo mayor, ó alguno

de los otros que son más propinuos parientes á los reyes al tiempo de su finamiento; la segundo es quando lo gana por avenencia de todos los del regno que lo escogen por señor, non habiendo pariente que deba heredar el señorío del rey finado por derecho; la tercera razón es por casamiento, et esto es quando alguno casa con dueña que es heredera de regno, que maguer él non venga de linaje de reyes, puédese llamar rey después que fuere casado con ella; la quarta es por otorgamiento del papa ó del emperador quando alguno dellos face reyes en aquellas tierras en que han derecho de lo facer: et los que ganan los regnos en alguna de las maneras que desuso deximos son dichos verdaderamente reyes" (255).

Un código, impregnado del derecho romano y de indudable influencia en los siglos XV y XVI, da, pues, a la donación pontificia el valor de título legítimo para la adquisición del poder político en los reinos. Y, por lo tanto, reconoce como título legítimo, y esto con mucha mayor razón por tratarse de tierras de infieles, la donación que los papas puedan hacer a los príncipes cristianos de las tierras de infieles. La donación pontificia, las bulas, no son, pues, meros títulos confirmatorios y sin valor real, sino que juegan el papel de auténticos títulos legítimos de adquisición, no ya solo respecto de la corte pontificia y de los teócratas que la rodean y defienden, sino incluso entre los propios príncipes y juristas, muchos de ellos influidos por las doctrinas teocráticas. Los reyes, en consecuencia, no permanecen indiferentes a las mismas, como nos lo demuestra no ya sólo la actitud de los soberanos portugueses, sino también más tarde, la de los españoles al plantearse la conquista de América. Al ocuparnos de ésta, trataremos con más detalle la cuestión. Lo que si es necesario señalar es que las bulas no son los únicos títulos, sino que igualmente son suficientes, en la teoría y práctica medieval, los títulos del descubrimiento y ocupación.

Las bulas, pues, no constituían el único título jurídico que legitimaba en la práctica la soberanía de los reyes cristianos sobre los infieles. Estos títulos eran simplemente los derivados del descubrimiento (256) y de la ocupación, acompañados del animus fidei, proclamados como tales por el derecho medieval (247), siempre que no se tratase de tierras ya ocupadas por otros príncipes cristianos, pues las tierras de infieles eran normalmente consideradas como res nullius, susceptibles de ocuparse por el primero en llegar. Un acto material, el descubrimiento y ocupación y otro espiritual, el animus fidei o propósito de difundir la fe cristiana, bastaban para que los cristianos pudiesen justamente arrebatarse las tierras a los infieles. La práctica lo demuestra. Los portugueses, en sus expediciones por la costa africana, alzaban en las tierras a que arribaban postes de madera y columnas con la indicación de la

fecha en que se fijaban y del navegante que habia tomado posesión. Los castellanos también tomaron posesión formal de las Canarias (258). Cristobal Colón lo primero que hace al pisar tierra hasta entonces desconocida y habitada por infieles, el 12 de octubre de 1492, es tomar posesión solemne de ellas, como señala en su Diario (259). Alonso de Cartagena en 1435 en sus Alegaciones nos dice que las islas habitadas por los infieles, al no tener éstos personalidad jurídica, se consideran vacantes, a disposición del príncipe cristiano que tome posesión de ellas (260). Un siglo después, Francisco de Vitoria, refiriéndose al primer viaje de Colón, nos demuestra la validez medieval de los títulos señalados. Dice: "Puediera alegarse otro título: el derecho del descubrimiento. Al principio no se alegaba otro, y con solo este primer título se hizo a la mar Colón el genovés" (261). Fuera de la península ibérica la situación es la misma. El 5 de mayo de 1496, Enrique VII de Inglaterra concede en una carta patente a Juan Caboto, a sus hijos y a sus herederos, el derecho de navegar hacia todas las regiones de la mar oriental, occidental y septentrional, bajo pabellón real, con el fin de descubrir las islas, países y provincias de los infieles, en cualquier parte del mundo, autorizándoles a plantar la bandera real. Se les atribuían las conquistas que hiciesen, reservándose para el rey la soberanía (262).

Estos ejemplos bastan para probar con absoluta certeza lo señalado sobre los títulos para la conquista de las tierras de los infieles. El solo hecho de que se trate de infieles, acompañado de la ocupación, bastaba para legitimar el dominio de los príncipes cristianos. No hacia falta buscar otros títulos. En la práctica internacional de los siglos XIV y XV, son las consecuencias prácticas de la doctrina del Ostiense y sus seguidores las que se imponen. Pero, en definitiva, no es en esas doctrinas donde se ha de buscar la base teórica de la teoría de la ocupación. El fundamento teórico venia de la propia teoría de la ocupación del derecho romano aplicada a la esfera pública por los publicistas (263), a raíz de su recepción, y plasmada en el derecho común de los distintos reinos (264).

¿Cual es, pues, el valor de las bulas? No es facil señalarlo de una manera clara. La prueba está en que no hay unanimidad a lo largo de la Edad Media sobre el poder temporal del papa sobre los infieles. Recordemos las dos corrientes doctrinales señaladas. Con todo, es posible fijarse en una serie de datos que contribuyen a aclarar la cuestión.

Desde el punto de vista de los príncipes cristianos no hay duda de que los papas intervienen a petición de los mismos, no por propia iniciativa, a pesar de que en las bulas declaren que actúan

motu proprio (265). Por otra parte la intervención no siempre se dió, por lo que no se consideraba imprescindible, es decir, no había necesidad, como hemos visto, de acudir a la concesión pontificia para legitimar el derecho de los príncipes cristianos sobre las tierras de los infieles (266). En definitiva, y de hecho, no eran, por lo tanto necesarias, ni constituían un título indispensable. Tal como aparecen las bulas, no suponen ni un dominio del papa sobre el mundo, ni sobre las islas, ni sobre los infieles, tal como los tratadistas o la política pontificia de la Edad Media lo configuraron (267).

La razón de pedir los reyes las bulas constituía, en definitiva, el deseo de contar con un título más, que legitimase sus conquistas sobre los infieles, de tener un resguardo internacional por el cual pudiesen excluir de las conquistas hechas o por hacer a los demás príncipes cristianos, más o menos aceptado por éstos, de sentar con claridad, frente a la cristiandad, el animus fidei que los animaba.

En conclusión se puede decir, primero, que las bulas no eran necesarias para legitimar el dominio de los príncipes cristianos sobre los infieles, el descubrimiento y la ocupación, acompañados del animus misional bastaban, aunque las bulas que así lo declarasen constituían un título que hacía innecesaria la prueba del dominio; segundo, eran, sin embargo, necesarias para la adquisición de derechos sobre las tierras aún no descubiertas, frente a otros príncipes cristianos, y, tercero, servían para excluir a los otros príncipes de toda intervención en las partes concedidas por el papa, descubiertas o por descubrir (268).

Del lado papal, sin embargo, y desde un punto de vista doctrinal, pensamos que, su fundamento, como ha señalado CASTAÑEDA, está en la doctrina teocrática, que hemos visto dominar en la Edad Media, por lo cual el papa era considerado como señor universal, con vistas a su misión espiritual (269). Así, para los Romanos Pontífices y para los teócratas, las bulas podían perfectamente presentarse como una verdadera donación de las islas y tierras descubiertas y por descubrir, hechas por los primeros en favor de los reyes castellanos y portugueses, con el fin de que extendiesen la fe cristiana, y de hecho, evidentemente, aparecerían así a los ojos de los partidarios del poder temporal del papa.

Esto es el sentido que las bulas tuvieron en la política y la diplomacia del siglo XV, al alcance que tuvieron cuando se publicaron. No será más que en el siglo XVI, a posteriori, cuando se plantee el problema de su alcance, cuando surja la polémica sobre el valor de las bulas y los justos títulos de los Reyes españoles sobre América (270).

De todas las consideraciones anteriores, se deduce forzosamente un hecho lleno de significado para nuestro estudio. Los nuevos problemas teóricos y prácticos que se plantean no reciben soluciones nuevas, sino soluciones clásicas. El mundo cristiano medieval sigue anclado, a pesar de las nuevas realidades que han aparecido ante sus ojos, en el pasado, en la lucha contra el Islam, en las doctrinas del Ostionense y sus seguidores, en la división del mundo en Cristianos e infieles, no siendo estos por su incredulidad y su barbarie acreedores de derecho alguno frente a los pueblos cristianos. La doctrina tomista, con lo que de novedad y clarificación tiene, las nuevas tierras, los nuevos pueblos, no causan impacto en la cristiandad, como para que ésta reaccione y busque nuevas fórmulas. La Edad Media sigue en pie. Había que esperar a que el descubrimiento de América y sus problemas de todo tipo calen en las mentes renacentistas de los estudiosos españoles, primero, en razón de ser estos los que antes, y dentro de una óptica de secular convivencia con el infiel, se encuentran con la nueva problemática, y los europeos en general, después, dado su alojamiento vital de la nueva situación, para que las soluciones alumbrén una nueva teoría de la sociedad internacional.

Desde esta perspectiva podemos ya señalar cual es la visión del mundo que tiene la cristiandad del siglo XV en vísperas de su entrada en una nueva época. Antonino de Florencia (1389-1459), en pleno siglo XV, nos la va a dar. Prácticamente, es la misma que establecieron los autores medievales de los siglos anteriores, incluso, refleja la situación del siglo XIII y primera mitad del XIV, en la que existen relaciones con los tártaros, demostrándonos con ello el desconocimiento que respecto de los infieles existía. Según Antonino no existen en el mundo más que dos pueblos: el romano y los infieles. Del pueblo romano forman parte, en primer lugar, todos los vasallos del Emperador. Es verdad que otros pueblos no están sujetos al Emperador, pero también estos forman parte del pueblo romano. "En cambio, son extranjeros todos los pueblos que no reconocen al Emperador por señor, como los griegos, que afirman que su propio emperador es su señor, los tártaros, que veneran a su Gran Kan como soberano y los sarracenos que llaman a Mahoma Señor suyo. Mas hay que distinguir a este respecto. Porque algunos de estos pueblos son aliados nuestros, como los griegos contra los turcos. Con otros, tales como los judíos no sostenemos ninguna clase de relación. Otros, los tártaros viven en paz con nosotros, pues nuestros mercaderes los visitan y los suyos llegan hasta nosotros. Con otro grupo nos encontramos actualmente en guerra. Son los sarracenos y, hoy, también los turcos, quienes, en los tiempos que corren nos causan grava quebranto. ¡Ojala no consigan someter a la cristiandad!" (271). De los nuevos pueblos infieles, que castellanos y portugueses han descubierto, ni mención. O se ignoran o se asimilan con los sarracenos, con los que se está en guerra. A pesar de que el mundo que rodea a los cristianos ha empezado a cambiar, la concepción del mundo sigue en los siglos precedentes.

El concepto de sociedad internacional no ha variado. Sigue encerrado en la idea de un mundo cristiano y frente a él un mundo pagano, con el cual circunstancialmente se podrá estar en paz, comerciar o combatir, pero que, en última instancia, hay que conquistar. Pervive, como señala STADTMULLER, conformada en moldes cristianos, la antigua contraposición entre helenos y bárbaros como dos diferentes comunidades internacionales (272).

b) La expansión africana del siglo XV

Hemos hablado de la consideración que los infieles merecen a los cristianos en el siglo XV, señalando la no variación, por no decir recrudescimiento, de la postura frente a ellos y, en concreto, respecto de los nuevos infieles con los que los cristianos van entrando en contacto. Debemos ahora fijarnos más en detalle en la práctica y teoría que se desenvuelve respecto de los mismos durante el proceso de expansión africana de castellanos y portugueses. El que constituya esto el antecedente inmediato de la conquista de las Indias, o mejor el principio de este proceso, nos obliga a hacerlo.

Si los canarios y los negros eran pueblos distintos, no aparece esto claramente en la mente de los cristianos, que aplican respecto de estos infieles la misma concepción que habían elaborado en los siglos anteriores. RUIZ nos señala este hecho al hablar de los azaneques o de los guineos. Portugal inició su expansión ultramarina por tierras de Marruecos en lucha abierta con el tradicional enemigo sarraceno, pero cuando, por imperativo de su propia debilidad, se vio forzado a posponer la empresa marroquí para dar primacía a la exploración del Atlántico y de las costas occidentales de Africa, no supo reaccionar a tiempo y discriminar la diferencia existente entre el enemigo sarraceno y el infiel, apenas contaminado de islamismo, como eran los azaneques, o simplemente salvaje, como los guineos (273).

Respecto de las islas Canarias va a suceder algo parecido, aunque aquí los autores se han aprestado a señalar diferencias en los métodos de sometimiento, recalcando el carácter de conquista evangelizadora que en algunos casos tuvo (274). A pesar de todo, hubo por parte de los españoles una evidente continuación de la secular lucha que contra el sarraceno se llevó a cabo en la Península. Los reyes veían en la conquista canaria una empresa parecida a la que les ocupaba en Castilla contra los moros. La argumentación de Alonso de Cartagena de que las islas formaban parte del Imperio visigodo aprehendido injustamente por los sarracenos y respecto del cual la reconquista era un derecho, no hace más que confirmarnos esta continuidad (275). No hay duda, pues, de que los canarios fueron catalogados, en principio, entre los enemigos del cristianismo.

Pero veamos como se manifiesta esto en la práctica y en la teoría, una vez establecida como base la no distinción entre unos infieles y otros.

De la práctica de los Estados poco vamos a decir, pues ésta, sin dejar de partir del desconocimiento en principio de los derechos de los pueblos infieles, se acomoda siempre, prescindiendo, cuando así le conviene, de las consideraciones teóricas dominantes, a la situación concreta en la que se encuentra. La debilidad o poder de los infieles, su relación bélica con otros Estados cristianos, son los determinantes de su postura amistosa, temerosa o bélica con los mismos. Sin embargo, debemos señalar algunos hechos que muestran estas líneas esbozadas.

Las expediciones castellanas y portuguesas se realizan, ya lo hemos visto, sin más título, que el que los reyes cristianos como tales tenían sobre tierras de infieles. En 1449, Juan II de Castilla concede al Duque de Medina-Sidonia la explotación de los mares y tierras "nuevamente descubiertos, desde cabo de Aguer hasta la tierra alta y cabo de Bojador, con todos sus rios, incluso el que llaman Mar pequeña, pesquerías, rescates, pechos, derechos, justicia y jurisdicción alta y baja, a reserva de los mineros de oro y plata, todo en atención a los servicios prestados y a los que se siguen a S.M. con la conquista de aquellas tierras" (276). En un Real Decreto de 1479 al Cabildo de Sevilla se dice: "Bien sabeis cómo Nos enviamos nuestros capitanes e gentes a la conquista de la gran Canaria, contra los canarios infieles, enemigos de nuestra Santa Fe Católica" (277). Mas tarde en 1492 se repite el mismo argumento: "Por quanto vos Alonso de Lugo llevais cargo por vuestro mandado de conquistar la isla de Palma, que está en poder de canarios infieles..." (278). El documento más importante es el Tratado de Alcaçovas, de 4 de setiembre de 1479, entre los Reyes Católicos y Alfonso V de Portugal, al que se añadieron algunos capítulos sobre Guinea y Canarias. En estos capítulos los Reyes Católicos reconocen al de Portugal sus derechos sobre el reino de Fez; le reconocen, igualmente, la posesión y cuasi posesión que tienen "en todos los tratos, tierras, rescates de Guinea, con sus minas de oro e qualesquier otras islas, costas, tierras descubiertas e por descubrir, falladas e por fallar, islas de la Madera, Puerto Sancto e Desierta, e todas las islas de las Açores e islas de las Flores, e así las islas de Cabo Verde, e toda las islas que agora tiene descubiertas, e qualesquier otras islas que fallaren o conquirieren de las Islas Canarias para baxo contra Guinea". Por su parte, Alfonso V reconoce a los Reyes Católicos "la posesión e casi posesión en que están de las islas Canarias..., e todas las otras islas de Canaria ganadas e por ganar, nin la conquista dellas". Finalmente ambas partes acordaron pedir al papa la confirmación del Tratado, que tuvo lugar el 22 de junio de 1481 por la bula de Sixto IV, Aeterni Regis (279). Aquí no se plan-

^{problemas}
tean^Vde títulos, el hecho de tratarse de tierras de infieles justifica, sin más, el derecho de conquista y el reparto que hacen los príncipes cristianos.

Si estos documentos nos dan la razón de la conquista, la carencia, a los ojos de los cristianos, de personalidad jurídica de los infieles canarios y africanos queda patente en las continuas expediciones de salteo y de conquista que se llevan a cabo contra ellos. Pero no todo es fuerza. Con los canarios en concreto se realizaron pactos, al igual que hemos visto cómo en la Edad Media, junto a las relaciones bélicas, se desarrollaron relaciones comerciales, alianzas, etc., que rompían el hermetismo de las sociedades internacionales particulares en presencia. Estos pactos fueron de diversas clases, desde los de amistad y protección, hasta los de anexión, aunque siempre reconociendo ciertos derechos a la parte infiel (280). Lo mismo se ha de señalar respecto de los africanos, con los cuales los portugueses concluyen pactos sobre todo comerciales, y no podía ser de otra manera, pues si con los propios musulmanes estos pactos durante el siglo XV continúan siendo un hecho, no podía ser menos con otros infieles (281). En definitiva, lo recalcamos de nuevo, es la situación política de cada momento la que determina esta diversa práctica de los Estados. El realismo político se impone, como siempre, por encima de los valores dominantes.

Con la práctica pontificia va a ocurrir, aunque más mitigado, algo parecido. El siglo XV, a pesar de la amenaza turca y de su influencia respecto a la consideración de los infieles, no quiebra totalmente la política realista que hemos visto que el papado desarrolla en toda la Edad Media respecto de los infieles. Aunque la política de cruzada contra los no cristianos alcanza grados muy superiores en extensión y dureza a la de los siglos anteriores, por ejemplo, Inocencio VIII (1484-1492) se dirige al rey de Polonia, señalándole los peligros que amenazan a la cristiandad, y dedica gran parte de su actividad a lograr la realización de una cruzada común de todos los pueblos cristianos contra el turco (282), aun hay actos que nos demuestran que en definitiva son los hechos los que mandan. Así, el mismo Inocencio VIII recibe en 1490 a un embajador turco en Roma, llegando incluso su sucesor Alejandro VI a recomendar al sultán los intereses del rey de Nápoles (283), y a mandar un embajador con el fin de lograr la ayuda del sultán contra el rey de Francia Carlos VIII (284).

Para nosotros, sin embargo, lo que más interés va a tener son las bulas pontificias, pues, además de darnos las ideas dominantes sobre los infieles en la Iglesia y la concepción común de la cristiandad respecto de los pueblos no cristianos, son los antecedentes inmediatos de las bulas de Alejandro VI respecto de las Indias.

Como hemos señalado ya el sentido y alcance de las bulas en general, vamos a limitarnos ahora a ver sistemáticamente qué concepción o ideas sobre los infieles se desprenden de ellas.

No debemos olvidar que si los motivos económicos, militares y expansionistas están en la base de las expediciones que los príncipes cristianos organizan contra las tierras de infieles, amparadas por las bulas, que las recubren de motivos espirituales, en las propias bulas los motivos primeros estarán casi ausentes, pues el papado no se veía directamente afectado en esos campos. Este debe tenerse en cuenta a la hora de ver su auténtico sentido.

No hay duda de que, en todas ellas, los papas están actuando como pastores de todos los hombres de la tierra, y, que el móvil base es la expansión y extensión del cristianismo a todo el mundo. En la Bula Romanus Pontifex (8 de enero de 1455) de Nicolás V, dada a Portugal, aparece claramente esta idea, si bien unida a unos medios que implican el desconocimiento de los derechos de los infieles. Dice así: "Nicolás... discurriendo con cuidado paternal sobre todas las regiones del mundo, y las cualidades de los pueblos que viven en ellas, y procurando y deseando alcanzar la salvación de cada uno de éstos, ordena y dispone saludablemente..., para que las ovejas que de arriba le fueron confiadas se reduzcan al redil único del Señor... Esto... creemos prevenirlo si ayudamos con favor condigno y gracias especiales a aquellos reyes y príncipes católicos que, como atletas de la Fe cristiana y púgiles intrépidos, no sólo reprimen la crueldad de los sarracenos y demás infieles enemigos del nombre cristiano, sino que también los combaten... para defensa y aumento de la misma fe, y les someten a su dominio temporal" (285).

La idea de cruzada está implícita o explícita prácticamente en todas las bulas. Si en los primeros momentos esta idea no será más que la prolongación a las costas africanas de los viejos principios de las cruzadas mediterráneas, admitidas aún por los más resueltos adversarios del Ostiense, a medida que se amplie con las expediciones el horizonte geográfico, pasará a primer plano la idea de una cruzada envolvente del Islam, que lleve a los príncipes cristianos hasta las costas asiáticas. Esta idea de cruzada, en sus dos matices, está presente explícitamente, por ejemplo, en las bulas Apostolicus Officium (año 1403) de Benedito XIII (286), Sane Charissimus (4 de abril de 1418) de Martín V (287), Rex Regum (8 de setiembre de 1436) (288), Dudum cum ad nos (31 de julio de 1436) (289), y Rex Regum (5 de enero de 1443), todas de Eugenio IV (290), y Divino Amore Communiti (18 de mayo de 1452) de Nicolás V (291). En la bula Romanus Pontifex (año 1455) de Nicolás V, aunque no se menciona expresamente la palabra cruzada, esta idea baña todo el documento. Entre los párrafos más significativos pueden destacarse, aparte del ya mencionado anteriormente, los siguientes "... el Infante Enrique de Portugal... como católico y verdadero soldado de Cristo..

y como acérrimo y fortísimo defensor de su Fe y luchador intrépido, aspira ardientemente, desde tierna edad, a que el nombre del mismo gloriosísimo Creador sea difundido, exaltado y venerado en todas las tierras del orbe..., así como a que los enemigos de la milagrosa Cruz, en que somos redimidos..., sean traídos al gremio de su fe". "Para que este rey Alfonso y los sucesores de él, y el Infante, con el mayor fervor puedan insistir e insistan en esta obra tan piadosa, notable y digna de memoria, en la que se procura la salud de las almas, el aumento de la Fe y el abatimiento de sus enemigos.." (292).

Al hablar del alcance de las bulas vimos como éstas no eran el título necesario para la legitimidad de la conquista y ocupación de las tierras de infieles, para lo cual, según la práctica y la teoría medieval, bastaban el título de descubrimiento y ocupación, acompañados del animus fidei. Sin embargo, y esto también se vio, señalamos como las bulas eran un título que venía a confirmar, a ratificar o a reforzar la legitimidad de esas conquistas frente a los demás príncipes cristianos con la aprobación papal. Las bulas, en las que el espíritu de cruzada era un hecho y que tenían como base el animus fidei, otorgaban, pues, también el dominio de las tierras de los infieles a los príncipes cristianos. La expansión del cristianismo, fundamento de las mismas, por medios violentos, como la cruzada, llevaba a los papas a disponer espiritual y materialmente de hecho, de las tierras y pueblos no cristianos. La conquista y ocupación era el medio por el que se realizaba la expansión de la fe y las bulas confirmaban y otorgaban este medio de evangelización. No puede sorprendernos, en consecuencia, la amplitud con que disponían los papas de las tierras de los infieles, en favor de los príncipes infieles. Para ello no era necesario acudir a la idea del poder directo o del poder universal del papa sobre cristianos e infieles, como vimos en las teorías de los seguidores del Ostiense. Claro que el señorío universal del papa reforzaba aún más el valor de su concesión, en la mente de los teócratas. Bastaba la idea de cruzada contra los enemigos de la fe, para que los papas concediesen esas tierras de infieles, hecho que, como hemos señalado, aceptaban todos los autores. Si a esto se une el derecho a la ocupación de las tierras de infieles que la práctica medieval atribuía a los príncipes cristianos, la normalidad de tal acto en los papas es un hecho, y no destaca en el mundo medieval.

Esta concesión de tierras de infieles por los papas a los príncipes cristianos la encontramos desde principios de la empresa africana de Portugal. En la bula Sane Charisimus (4 de abril de 1418) de Martín V, éste concedía al rey de Portugal, que tres años antes había tomado Ceuta, el dominio de las fortalezas, lugares y tierras que se tomaran, tanto entre los sarracenos africanos, como en otros lugares circunvecinos (293). Lo mismo vemos en las bulas

Rex Regum (8 de setiembre de 1436) (294). Dudum cum ad nos (31 de julio de 1436) (295), Preclaris tue devotionis (25 de mayo de 1437) (296), y Rex Regum (5 de enero de 1443) (297), todas de Eugenio IV. En la Divino amore communiti (18 de mayo de 1452) (298) y en la Romanus Pontifex (año 1455), ambas de Nicolás V encontramos la misma doctrina. En esta última, prototipo, para casi todos los aspectos, de todas las demás, tenemos estas palabras: "Nos... atendiendo a que, anteriormente, al citado rey Alfonso se concedió por otras Epístolas nuestras, entre otras cosas, facultad plena y libre para a cualesquier sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, en cualquier parte que estuviesen, y a los reinos, ducados, principados, señoríos, posesiones y bienes muebles e inmuebles tenidos y poseídos por ellos, invadirlos, conquistarlos, combatirlos vencerlos y someterlos;... que obtenida esta facultad, el mismo rey Alfonso, o el citado Infante bajo su autoridad, adquirió y poseyó, y posee de esta forma, justa y legitimamente, las islas, tierras, puertos y mares ... Nos... [decretamos que] las Letras en que se conceden estas facultades... se extiendan tanto a Ceuta y las citadas tierras como a cualquiera otra adquirida antes de dadas las dichas Letras de facultades, y a aquellas provincias, islas, puertos, mares y cualquiera que en el futuro, en nombre de dicho rey Alfonso y de sus sucesores y del Infante, en esta y otras partes circundantes y en las últimas y más remotas, puedan adquirir de los infieles y paganos..." (299). La amplitud con que en esta bula el papa concede a Portugal las tierras de los infieles solo es comparable con las dadas a los Reyes Católicos por Alejandro VI para la conquista de las Indias, y es que esta bula viene condicionada por el avance turco en el Mediterráneo y la caída de Constantinopla (año 1453). A partir de este momento el campo de actuación de los papas en correlación con el creciente peligro turco, se amplía y el texto fundamental de este documento pontificio pasa a copiarse, casi de una forma generalizada, en todas las bulas posteriores concedidas a Portugal.

Uno de los puntos más interesantes para nuestra tesis es el de la diferenciación entre los infieles y en consecuencia, la distinta postura que frente a unos u otros adopta la cristiandad, pues si había infieles en guerra con los cristianos, los había también pacíficos, respecto de los cuales era necesario el reconocimiento de sus derechos y el respeto para sus reinos, como la corriente tomista lo había puesto de manifiesto. Hemos dicho ya que desde mediados del siglo XIV y sobre todo en el XV, el desconocimiento, confusiónismo e identificación de todos los infieles con los musulmanes, que en el siglo XIII había empezado a desaparecer, al menos tímidamente, pasa a ser algo general. Pues bien, las bulas van a ser para nosotros de suma utilidad, puesto que a través de ellas vamos a ver con enorme claridad esta no diferenciación entre los infieles y, por tanto, a comprender el porqué de la política negadora de toda personalidad jurídica a los no cristianos.

Ya conocemos cual era la visión del mundo desde el Occidente cristiano. También sabemos la importancia que los contactos del siglo XIII con el lejano Oriente, a través de los mongoles, dejaron en los últimos siglos de la Edad Media europea, que en pleno siglo XV seguía pensando en aquellos lejanos indios amantes del cristianismo. Igualmente, observamos la importancia del avance turco para la cristiandad y el recrudecimiento de la postura hostil frente a los infieles. Todos estos factores los vamos a ver retratados en las bulas, que, partiendo de la concepción dominante en aquel momento, van a dividir el mundo entre cristianos o amantes del cristianismo, caso de los indios, del Gran Kan, del Preste Juan, según los casos, y los demás infieles o pueblos intermedios, que serán considerados como musulmanes o afectados por esta nefandísima secta, y, en consecuencia, como enemigos de la fe. La idea de una cruzada envolvente que llevase a los cristianos hasta los indios para aliarse con ellos y atacar al Islam por la espalda, pues por el frente no había sido posible derrotarlo, no podía ser ajena a la visión del mundo medieval. Las bulas van a retratar este mundo y estos designios a la perfección. Para ello, todos los pueblos intermedios entre la cristiandad y los indios, se considerarán aliados del Islam y enemigos de la fe. Frente a estos, pues, no cabrá otra política que la guerra y la conquista.

La identificación de los pueblos infieles africanos o de otras partes del mundo, los pueblos intermedios, con los musulmanes aparece en casi todas las bulas, siendo calificados estos pueblos intermedios con frases durísimas. La expresión "sarracenos o infieles", entendiéndose por éstos todos los demás pueblos paganos no musulmanes, será constantemente repetida. En la bula Sane Charissimus (año 1417) de Martín V, se señala cómo los pueblos cercanos e intermedios de la costa de Africa, del Sur de Arabia y de las cercanías de la India, son aliados más o menos manifiestos de los sarracenos (300). En la Rex Regum (año 1436) de Eugenio IV se entronca la empresa de Ceuta con las exploraciones de la costa africana, como si se trata se de los mismos enemigos (301). La misma expresa consideración de los pueblos intermedios como aliados de los sarracenos aparece en las bulas Cum dudum praeclarac (año 1443) (302) y Rex Regum (año 1443) de Eugenio IV, calificándose en esta última de cruzada la empresa contra los infieles africanos (303). La misma política, incluso con más detalle y amplitud, se ve en las bulas de Nicolás V. En la Divino amore communiti (año 1452) se considera a los pueblos africanos como influidos de la secta de Mahoma y se autoriza a Alfonso V a hacer la guerra y a conquistar a todos los sarracenos, paganos y cualesquiera otros infieles enemigos del nombre de Cristo, en cualquier parte que se encontrasen (304). Pero es en la Romanus Pontifex (año 1455) donde con más claridad aparece esta concepción. En ella se habla repetidas veces de "los sarracenos y demás infieles enemigos del nombre cristiano", de "los perversos sarracenos y todos

los otros infieles", de "cualesquiera sarracenos e infieles", independientemente de los lugares de la tierra en que habitan, pues se dice que el nombre de Cristo habrá de ser difundido y venerado "en todas las tierras del orbe, hasta en los lugares más remotos y desconocidos" y que el Infante D. Enrique podrá entrar en alianza con los indios, que adoran el nombre de Dios, "contra los sarracenos y los otros enemigos de la Fe, así como hacer guerra continua a los pueblos gentiles o paganos que por allí existen profundamente influidos de la secta del nefandísimo Mahoma..." (305). En las bulas posteriores se repetirá este documento, proclamándose, en consecuencia, idéntico criterio. No hay pues, para los papas, término intermedio en la consideración de los demás pueblos de la tierra. O son amantes del nombre de Dios, en cuyo caso, aunque no pertenezcan a la cristiandad, se respetarán y se les reconocerán derechos, o son enemigos de la Fe, en cuyo caso la guerra y conquista por los cristianos no solo está autorizado, sino que es deseable.

Sin embargo, esta mínima distinción, que hemos visto, al admitirse la probable existencia de unos pueblos lejanos que adoran el nombre de Dios, que procede de los contactos y progresos del cristianismo entre los mongoles del lejano oriente en el siglo XIII y principios del XIV y que se piensa que aún en el XV siguen deseando entrar en relación con los cristianos, va a jugar un papel muy importante en el proceso de expansión europea por el Atlántico, e incluso en el descubrimiento de América. Colón y los Reyes Católicos irán guiados por la misma idea.

Veamos como se expresa esta idea en las bulas. Ya en 1408, Gregorio XII al referirse a la conquista de las islas Canarias, dice a su conquistador Juan de Bethencourt, que esperaba fuese aquella posición puente de paso para Berbería y para Guinea hasta llegar al Imperio del Preste Juan, es decir, hasta aquel misterioso príncipe y sacerdote cristiano que las leyendas del siglo XII colocaban en Asia, y las de los siglos XIII y XIV hacia las fuentes del Nilo, a espaldas siempre del poderío islámico (306). Pero es de nuevo, la bula Romanus Pontifex (año 1455) la que más claramente expresa esta concepción. Su contorno histórico nos explicará el porqué. Acababa de caer Constantinopla en poder de los turcos (año 1453), amenazando el peligro musulmán a Europa. Urgía, por lo tanto, no solo formar un frente común en Europa, sino, de ser posible, conseguir la alianza de otros pueblos que simpatizaran con la causa cristiana y atacar por todos los flancos a los musulmanes. Se recordaba a estos efectos, que algún príncipe del Oriente había mostrado interés por conocer la doctrina cristiana, y aunque esto había ocurrido mucho tiempo antes, la creencia de que los pueblos de estas partes sentían simpatía por el cristianismo y deseaban convertirse, permanecía viva. Se pensaba que si fuese posible llegar a ellos, se podría establecer una alianza que posibilitaría la victoria sobre los musulmanes. Por otro lado, el reciente descubrimiento por los portugueses, en 1444, de un gran río, que se suponía

000189

fuése el Nilo, aunque en realidad era el Senegal, abría la posibilidad de llegar rápidamente a las tierras del Presta Juan, en Abisinia, situar a los portugueses a espaldas de los turcos y dejar abierta la ruta a la India (307). En la bula aparecen reflejadas estas consideraciones. El texto no puede ser más significativo de la concepción de la época: "Además, como llegase a noticia de este Infante que nunca, o al menos no había memoria humana, se había navegado por este mar Occéano hacia las costas meridionales y orientales, y que tal como era tan desconocida para nosotros los occidentales que ninguna noticia cierta teníamos de la gente de aquellos partes, creyendo prestar en esto un servicio a Dios, por su esfuerzo e industria hacia navegable el referido mar hasta los indios, que, según se dice, adoran el nombre de Cristo, de manera que pudie se entrar en relación con ellos y moverlos en auxilio de los cristianos contra los sarracenos y los otros enemigos de la Fe, así como hacer guerra continua a los pueblos gentiles o paganos que por allí existen profundamente influidos de la secta del nefandísimo Mahoma, y predicar y hacer predicar entre ellos el santísimo nombre de Cristo, que desconocen (308). Más adelante, la bula habla expresamente de la llegada "a la boca de cierto gran río que comunmente se juzga ser el Nilo" (309).

En el mundo del siglo XV, según las bulas, no hay más que dos bandos en lucha, cristianos y sarracenos, todos los demás caen en una de ambas partes. No cabe simplificación mayor. Será necesario la aparición de otros pueblos infieles, los indígenas de América y los pueblos del Lejano Oriente, para que la concepción de la cristiandad sobre los infieles cambie y se planteen en términos más reales las relaciones con ellos.

Las bulas nos muestran también otras facetas de las relaciones con los infieles. Por un lado nos demuestran la existencia, aún en el siglo XV, de la prohibición de comerciar con los sarracenos, existente en los siglos anteriores aunque en la práctica su incumplimiento era la norma y hubo papas que lo limitaron geográficamente, pues son varios los documentos pontificios que expresamente autorizan a los reyes portugueses a comerciar con los infieles, exceptuando los artículos que podían ser empleados contra los cristianos, como madera, hierro, barcos, etc., con el fin de que estos puedan resarcirse de los gastos de los viajes y exploraciones y puedan mantenerse en tierras paganas, intentando su conversión (310).

Por otro lado, algunas bulas nos enseñan una preocupación por la evangelización pacífica y respetuosa de los infieles. Aunque son raras las manifestaciones en este sentido y se reducen casi exclusivamente a los canarios, siendo la norma general la conquista primero y la conversión después, merece la pena señalarlo, por

cuanto demuestran que la idea de una misión pacífica no estaba muerta (311). Es el caso de la Regiminis gregis (29 de setiembre de 1434) de Eugenio IV, en la que se condenan las violencias cometidas contra los naturales de Canarias para reducirlos a la esclavitud y se proclama la libertad de los aborígenes dentro del territorio señalado para la evangelización, con objeto de facilitar ésta (312), aunque sin poner en duda los derechos de los castellanos sobre esas tierras, y de la Pastoris aeterni (año 1472) de Sixto IV, dada a los Reyes Católicos, que señala como principal objetivo la conversión de los infieles, refiriéndose en este caso a los infieles africanos en general, Guinea, Canarias y demás islas, y no sólo a los canarios. Es de hacer notar, sin embargo, y esto nos da idea de la concepción de los Reyes Católicos sobre la evangelización en el periodo de expansión africana, que éstos estimaron que, previas las oportunas conquistas, la bula también era válida "para que los [indígenas] que por la predicación non se quisiesen convertir fuesen conquistados por fuerza de armas" (313).

Antes de abandonar el análisis de las bulas sobre las Canarias y Africa, debemos para concluir, citar la bula Aeterni regis (21 de junio de 1481) de Sixto IV, en la que se confirman las disposiciones del tratado de Alcaçovas entre Castilla y Portugal, e incluye y confirma igualmente las bulas de Nicolás V y Calixto III. Constituye este documento pontificio el epílogo de todo el proceso de expansión de Castilla y Portugal por el Atlántico africano y es el punto de partida para las bulas de América (314).

Bueno será, pues, que, antes de entrar con la problemática sobre los infieles que el descubrimiento de América plantea, veamos cuales son las doctrinas que los autores del siglo XV desarrollan sobre los no cristianos.

e) Doctrinas de los autores del siglo XV sobre los infieles.

El interés de las mismas radica en que por ellas se ve que la doctrina reconocedora de los derechos de los infieles, que la línea tomista desarrolla a pesar del sentido negativo que toman la práctica y las concepciones dominantes a nivel de cristiandad por los acontecimientos señalados, no desaparece, sino que sigue vigente en Occidente, posibilitando y sirviendo de puente a los hallazgos doctrinales de los autores españoles del siglo XVI. Al igual que en los siglos anteriores es posible separar a los autores en dos grupos, los que reconocen los derechos de los no cristianos, que siguen la línea marcada por Inocencio IV y Santo Tomás, y los que niegan todo derecho a esos pueblos, inspirados frecuentemente en el Ostiense y sus seguidores. Como datos a tener en cuenta están el que los autores de ambos grupos normalmente se plantean el problema de los infieles en términos abstractos, sin particularizar a que clase de infieles se refieren, y el que los nuevos infieles que aparecen a través de las expediciones portuguesas y castellanas son ignorados por los mismos, bien porque no aciertan a distinguir las diferencias con los sarracenos, identificándoles con éstos, cosa más que probable después de lo visto anteriormente, bien porque la

noticia de su existencia no ha llegado a ellos o si les ha alcanzado, ha sido llena de inexactitudes. Por último se ha de tener en cuenta que hay autores, caso de Antonino de Florencia, que nadan entre ambas corrientes, pues si, por un lado, reconocen ciertos derechos a los infieles, por otro, llegan a conclusiones negadoras. Estos los veremos al final.

Entre los reconocedores de los derechos de los no cristianos se ha de mencionar a Juan Gerson (+ 1429), que condena la proposición de que sea lícito invadir y sojuzgar a los gentiles porque no reconozcan la pretendida supremacía de la Iglesia (315).

En línea parecida, está el nominalista Gabriel Biel (+ 1495). Afirma éste, siguiendo a Scoto, que es lícito imponer la fe a los adultos, aunque sea por la fuerza. Sin embargo, solo aplica esta doctrina a los infieles súbditos de los príncipes cristianos, por lo que acertadamente niega el poder coercitivo para imponer la fe a los in fieles no súbditos de príncipes cristianos y alejados siempre de la Iglesia. Respecto de éstos, se proclama partidario de la evangelización pacífica, aunque sus palabras no son claras. Al tratar del Ius belli, a pesar de no referirse para nada a la cuestión de si el papa puede declarar la guerra a los infieles por razón de su infidelidad, parece, en función de su doctrina anterior relativa a los infieles alejados siempre de la Iglesia, que hay que concluir, que no es lícito al papa hacer la guerra a los infieles por el solo delito de ser infieles (316).

De entre los autores españoles de este periodo, que reconocen con más o menos amplitud ciertos derechos a los infieles, se han de destacar los nombres de "El Tostado", Torquemada, Sánchez de Arévalo y Juan López de Segovia. Su interés reside principalmente en ser predecesores de los autores españoles del siglo XVI y en la influencia que ejercieron sobre éstos.

De Alfonso de Madrigal, "el Tostado", (+ 1456), poco podemos decir respecto de su doctrina sobre los infieles, pues no la desarrolla con la amplitud que hubiera sido de desear. Sin embargo, las citas del mismo serán constantes en el siglo XVI, prueba de su influencia.

De él, dice PEREÑA, que ya a principios del siglo XV negaba la idolatría como título de guerra justa, cuando las cruzadas y las investiduras habían llegado a su apogeo (317). Veamos el texto: "Por su propia voluntad no podían los israelitas hacer la guerra a los amorreos. No eran sus enemigos ni retenían violentamente sus territorios o bienes, ni les habían inferido injuria alguna. A no ser que admitiéramos que las hacían justamente la guerra a título de idolatría, así como los cristianos hacen la guerra a los sarracenos con el fin de ampliar la religion cristiana. Mas no asistia

este título a los judíos, ya que entonces podrían luchar contra los gentiles siendo como eran gentiles idólatras, sin embargo Dios mandó muchas veces que no tomaran las armas contra pueblos, idólatras" (318). Esta afirmación parece estar en contradicción con otro texto de su comentario al Deuteronomio, cuando señala los doce títulos por los que los caudillos de Israel habían emprendido la guerra. Los dos primeros eran: vengar las blasfemias de otros pueblos contra el nombre de Dios y cuando los pueblos caían en la idolatría (319). A pesar de esta confusión y falta de precisión en los principios, no hay duda, en opinión de PEREÑA, de que no es este texto, tan citado después, sino el primero, el que refleja su opinión personal. En el segundo texto, Alfonso de Madrigal solo pretendía sistematizar las causas que motivaron las guerras de Israel, y no presentar una teoría propia, como lo prueba su constante afirmación de que la injusticia es el único título de guerra (320).

Pero quizá, el mayor acierto de "El Testado" esté en la teoría de la comunidad universal que, aunque de una forma tímida e incompleta nos descubre. Además de afirmar el derecho de alianza, aun con los mismos infieles, formula ya las primeras premisas del derecho de comunicación, derecho de hospitalidad y derecho de embajada, sentando las bases de la concepción de comunidad internacional elaborada por Vitoria (321).

Con Juan de Torquemada (+ 1468) la doctrina de las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, expuesta en la Summa de Ecclesia, va a alcanzar la exposición más clara, precisa y equilibrada, desde su formulación por Santo Tomás. Su teoría del poder indirecto del papa en lo temporal no tiene parangón en los siglos anteriores. Planteada la cuestión de la potestad del papa en las cosas temporales, de las relaciones entre la potestad eclesiástica y civil, y después de rechazar la doctrina teocrática, establece la separación entre ambos órdenes, el natural y el sobrenatural, entre ambas potestades, la civil y la espiritual. Si reconoce la superioridad in spiritualibus de la potestad espiritual sobre la civil, afirma, a renglón seguido, que el papa no tiene potestad directa en lo temporal. Esto, sin embargo, no implica que el Romano Pontífice carezca de toda potestad en lo temporal, pues el autor le concede derecho de intervención. Esta intervención, esta potestad del papa en lo temporal solo se da ex consequenti de la potestad espiritual, cuando el bien espiritual lo exige, cuando es necesario para la conservación de las cosas espirituales, para la dirección de los fieles al fin sobrenatural, para corregir los pecados y conservar la paz en el pueblo cristiano (322). Así, la potestad temporal del Vicario de Cristo, es una consecuencia de su potestad espiritual, quedando limitada su intervención a las cosas que sean necesarias para el bien espiritual de la República cristiana, pues

000143

el papa por derecho divino tiene autoridad sobre todos los fieles cristianos. Pero, en última instancia, Torquemada cierra las conclusiones señaladas, concediendo un derecho de intervención que, si no destruye su doctrina, podría parecer excesivo. Es la intervención que se puede calificar de tutelar, producto de la realidad histórica en la cual se encuentra, y que parte de la base de considerar al papa como representante o intérprete del bienestar material de los pueblos cristianos, que se nos presentan como menores de edad. La consecuencia de esto será que podrá declarar cuando el príncipe es indigno, perjudicial al pueblo cristiano y amonestarlo para que renuncie, castigándolo, si no lo hace, con censuras eclesiásticas y deponiéndole (323).

Señalados los puntos generales de su doctrina referente a la potestad temporal del papa, fijémosnos ahora en las consecuencias que se derivan para con los infieles de su teoría del poder indirecto.

Parte el autor de la afirmación de Santo Tomás de que la infidelidad no destruye el derecho humano, ni siquiera el dominio que el infiel pueda tener sobre un súbdito fiel. Sin embargo, y refiriéndose solo al caso de súbditos fieles considera que por su infidelidad el príncipe infiel merece perder la autoridad que ejerce sobre los súbditos cristianos, pues estos son hijos de Dios. En consecuencia, la Iglesia, en virtud de su poder divino, puede privar al príncipe de la autoridad sobre éstos, aunque no de su autoridad, como es lógico, sobre los demás súbditos. En cuanto a los infieles en general, y prescindiendo del caso concreto anterior, solo puede declararles la guerra cuando perturban la paz de los cristianos, los invaden las tierras, escarnecen la fe de Jesucristo o impiden la predicación (324). Vemos, pues, en su doctrina sobre los infieles, vislumbrados ya algunos de los títulos legítimos de guerra contra los paganos establecidos por Vitoria. Su influencia en el siglo siguiente será enorme, como lo demuestran las múltiples citas que de él se harán.

Rodrigo Sánchez de Arévalo (+ 1470), partidario convencido de la soberanía universal del papado, estableció en su obra De monarchia orbis, a diferencia de Torquemada, que el verdadero imperio y la monarquía y principado de todo el orbe en lo espiritual y temporal, reside, verdadera y jurídicamente, en el Romano Pontífice y no en otro cualquier príncipe temporal. A él corresponde, por tanto, resolver todas las diferencias y conflictos que entre los príncipes temporales surjan (325). Con todo, reconoce, al menos de hecho, la existencia de príncipes y Estados infieles, pues al tratar en su tratado De pace et bello de la licitud de la guerra, en la parte primera, consideración cuarta, señala cómo, según la doctrina de los doctores sagrados, los fieles pueden lícitamente guerrear a las órdenes de un príncipe, aunque éste sea pagano (326).

Con más amplitud, aunque confusamente, trató Juan López de Segovia (+ 1496) el tema de los infieles en sus tratados De confederatione principum y De bello et bellatoribus. Aunque sus ideas sobre el poder universal del papa no llegan a las exageraciones de los teócratas, no deja de señalar la preeminencia del papa sobre todos los príncipes y fieles cristianos, y no solo en lo espiritual (327). En otro texto suyo matiza más ese poder del papa ya que dice que el papa puede "con censuras y penas impedir.. toda guerra injusta o dudosa o no necesaria para defenderse... ya que tiene recibida de Dios potestad ordinaria en todas las cuestiones espirituales por razón de pecado y puede proceder indistintamente contra todos... Y puede el Papa algunas veces entremezclarse en cuestiones temporales también.." (328)

En cuanto al tema de los infieles, su doctrina es de un gran pragmatismo. El mismo nos dice que "puesto que si bien algunas cosas en si simplemente no son lícitas, vienen a hacerse lícitas por razón del tiempo y de la causa y necesidad; porque la necesidad no tiene ley, sino que ella viene a constituirse en ley..." (330). Es desde este punto de partida que se han de entender sus consideraciones sobre las relaciones entre cristianos e infieles.

A la cuestión de si la infidelidad es por si sola justa causa de guerra por parte de los cristianos no nos da una solución clara. En su tratado De bello et bellatoribus parece afirmar que no sería lícita la guerra contra el infiel por el solo hecho de ser infiel. No hay contradicción, escribe, si por una parte dicen "que los infieles poseen con justicia la patria que no ocuparon los fieles", y por otra llaman "ahora sin distingos guerra justa aquella que hacen los fieles contra infieles", pues la palabra infiel se toma aquí por hereje, respecto de los cuales si es justa la guerra (231). Sin embargo, en De confederatione principum nos enseña la doctrina contraria, aunque él mismo dice que solo como bastante probable: "Pero de todo lo dicho más arriba coligese como bastante probable, aunque milita en contra la opinión de algunos ... que los mahometanos, que dirigen y predicán el culto divino a otro último fin distinto del verdadero Dios trino y uno, han de ser juzgados y disputados como idólatras por los fieles, y como tales y pertinaces pueden ser combatidos y perseguidos por los cristianos.." (332). No expresa, con certeza su opinión en este punto, aunque, dado que en el último texto se refiere expresamente a los sarracenos, con lo que esto supone de animosidad y de que los califica de idólatras, se ha de afirmar que en general no considera la infidelidad por si sola como justa causa, tanto más si se tiene en cuenta su doctrina en otros aspectos, alianza, paz con infieles, etc.

En el tema de la alianza con los infieles afirma que ésta está permitida, pero dentro de ciertas condiciones. Parte en su exposición de una condena general de la alianza con los infieles (333), para ir después señalando los casos en que ésta es lícita. Los casos en que está permitida son los siguientes: 1º Para la defensa de la Patria. Así dice: "Por cuya defensa... podrán lícitamente los cristianos pelear al mando de un jefe infiel o pagano" (334). 2º Para la defensa de su libertad y justicia, en caso de que los cristianos estén oprimidos injustamente: "... porque no hay derecho que niegue a ninguna persona la verdadera defensa... que a los fieles, mientras son lesionados injustamente o están oprimidos de hecho, les está permitido, sin quebrantar la ley católica, el recibir auxilio de un infiel o pagano" (335). 3º Para la defensa de infieles oprimidos injustamente: "Todavía más... manifiéstase... que está permitido a un fiel prestar ayuda a un infiel, si es éste oprimido injustamente y de hecho..." (336). 4º Contra otros infieles (337). 5º Cuando se trata de infieles pacíficos y respetuosos con el culto cristiano. Al hablar de la alianza de los Macabeos con los romanos afirma que ésta era lícita "porque aunque estos mismos eran infieles e idólatras, tenían buen natural con los países amigos y confederados en lo tocante a asuntos de guerra ... y en nada impedían ni contrariaban el culto divino y las prácticas relacionadas con la ley privativa..." (338). 6º Cuando el infiel es más fuerte que el cristiano. En este caso puede éste para su propia supervivencia concertar paz temporal con aquél, y esto incluso con los infieles enemigos y que ocupan tierras pertenecientes a cristianos. Pero veamos sus palabras que son más expresivas: "... aunque ordinaria y sencillamente no está permitido al Papa ni a príncipe alguno cristiano el hacer alianza o confederación con un infiel..., sin embargo, confieso que si el Papa, o en otro caso un príncipe cristiano, considera invencible el poderío del turco o del Sultán o de otro infiel, y ven que no hay posibilidad de defensa suficiente en contra suya, entonces, es decir, en tales circunstancias, puede el Papa o cualquier príncipe cristiano concertar temporalmente la paz con el turco o con el Sultán, por causa de la salvación y conservación de los fieles, a no estar obligado a cosa diferente a virtud de encargo o divina revelación ante la cual no ha lugar a cálculos de si los enemigos son muchos o pocos.. Porque.. está permitido al fiel concertar, cuando haya motivo, paz temporal con el infiel que ocupara la patria perteneciente al fiel, porque.. la paz temporal no se distingue de la tregua, y ésta se permite con objeto de evitar es escándalo, daño y opresión de los súbditos, cuyo principal auxiliador debe ser el Pontífice... puesto que si bien algunas cosas en sí simplemente no son lícitas, vienen a hacerse lícitas por razón del tiempo y de la causa y necesidad; porque la necesidad no tiene ley, sino que ella viene a constituirse en ley..." (339).

El utilitarismo y pragmatismo de que hace gala este autor, no puede menos de encuadrarse en la línea realista, por encima de las consideraciones religiosas, que el Renacimiento trae a Europa y que tendrá su exacto reflejo en la escuela española, cuando esta se plantee las relaciones con el infiel. En cualquier caso es evidente que toda la práctica medieval de relaciones con los musulmanes que tuvo lugar en la península ibérica influyó decisivamente en esta postura.

Además de señalarnos cuales son los supuestos en los que es lícita la alianza con el infiel, establece, también, *en* qué casos está prohibida. Estos son: 1º Cuando se dirige contra otros cristianos: "Pero no podrá lícitamente el Papa ni ningún príncipe cristiano concertar paz duradera ni confederación con el infiel para ayudar al infiel en contra de otros cristianos; porque entonces el Papa o el fiel cristiano deben soportar todos los males antes que hacer cosa semejante" (340). 2º Cuando se trata de infieles que detentan Tierra Santa: "... ni el Papa mismo ni ningún otro príncipe cristiano puede concertar amistad con el Sultán o con los Mahometanos que detentan la referida Tierra Santa" (341).

En definitiva, vemos que López de Segovia, a pesar de iniciar su obra con una prohibición general de la alianza y confederación con los infieles, llega al final, a través de las excepciones que al principio general señala y de su exposición de los casos en que actúa la prohibición, a una concepción amplísima y muy realista de las relaciones entre cristianos o infieles, que nos hace inclinarnos, como decíamos, a considerarle partidario, a pesar de en un lugar afirmar con dudas lo contrario, de que la infidelidad por si solo no es justa causa de guerra. Solo si los infieles, atacan a los cristianos u ocupan tierras pertenecientes a estos habrá justo título de guerra contra ellos, aunque incluso en estos casos razones de Estado pueden hacer más conveniente concertar una paz temporal con los mismos.

En base a estas consideraciones, el reconocimiento de la legitimidad de los Estados infieles y de los derechos de los paganos no hay duda de que es el fundamento del que parte el autor. El hecho de ser contemporáneo del descubrimiento acrecienta aún más su interés como inmediato predecesor de los autores españoles objeto de nuestra tesis.

Al lado de ese grupo de autores que hemos visto a lo largo del siglo XV reconocen ciertos derechos a los infieles, nos encontramos, al igual que en siglos anteriores, con otra serie de escritores que niegan todo derecho al infiel. Las dos corrientes del pensamiento sobre los paganos, representadas por Santo Tomás y el Ostonense, siguen vigentes, como es natural, en el momento del inicio de la expansión europea y en los aladaños del descubrimiento de América.

Especial significación tiene, en cuanto seguidor de la línea negadora de los derechos, el castellano Alonso de Cartagena. Su activa vida política y el hecho de habernos dejado al lado de su obra Defensorium Unitatis Christianae, un documento titulado Alegaciones formuladas por encargo de Juan II para defender ante el Papa, en Basilea, el derecho de los Reyes de Castilla sobre las Canarias, en contra de las pretensiones de los portugueses (año 1435), de particular interés para comprender algunas de las instituciones del derecho internacional de esa época, hace que nos fijemos en él con algún detalle. A través de sus Alegaciones podremos comprender el verdadero significado que en la práctica internacional del siglo XV tenían las bulas pontificias y los principios prácticos y teóricos sobre los cuales descansaban las relaciones de los cristianos con los infieles.

El contorno histórico, en el cual se producen estas Alegaciones, nos ayudará a comprender su significado.

Una vez contenida la expansión portuguesa en tierras africanas, pasan los portugueses, bajo la inspiración de Don Enrique el Navegante, a intensificar las exploraciones por el Atlántico al sur de las Canarias. La consecuencia es que las Canarias empiezan a ser apotecadas por Portugal como punto de apoyo. El propio infante portugués pide a Juan II de Castilla que le conceda la conquista, no consiguiendo sino la negativa de éste. Entonces el rey Don Duarte se dirige al papa pidiéndole que se las conceda por estar las islas en manos de infieles y no tener o pretender otro principio cristiano derecho sobre ellas. No hay seguridad si el papa llegó a concederlo. Con todo, enterado de esto Juan II, encarga a sus embajadores ante el Pontífice, que se hallaban en Basilea en el Concilio, que eviten la concesión de la bula a los portugueses. En esta situación, Alonso de Cartagena, uno de los embajadores, se encargó de redactar unas alegaciones en defensa de los derechos de Castilla (342). La gestión castellana produjo el efecto buscado, que se apreció en la actitud del papado en la bula Dudum cum ad nos (año 1436) de Eugenio IV, en la que, al mismo tiempo que se daban a Don Duarte Letras de Cruzada, se salvaban los posibles derechos de Castilla sobre las Canarias.

Si bien las Alegaciones son un documento diplomático, y como tal debería incluirse al tratar de la práctica internacional, el valor teórico de los argumentos utilizados, como expresión de una práctica, nos ha hecho incluir su estudio entre las doctrinas sobre los infieles.

Por lo que se refiere al tema de los infieles salta a la vista, desde el primer momento, el desconocimiento de los derechos de los infieles canarios sobre las tierras que ocupan, pues además de señalar, como una de las razones de Portugal para la conquista, el no estar ocupadas por príncipes cristianos, únicos que admite como posibles soberanos, el mismo argumento es utilizado también por el autor para reforzar los derechos de Castilla. Refiriéndose a la razón alegada por Portugal dice así: "que las islas del mar no ocupadas, pasan al ocupante... Puesto que las islas Canarias, de las que se trata, no están ocupadas por algún príncipe cristiano, o por algunos católicos, en consecuencia, deben concederse al ocupante" (343). Más adelante, al referirse ya a los derechos de Castilla, nos explica como entiende la vacancia de las islas, esclareciendo la negación de todo derecho a los infieles. "Y otras islas que no fueron recuperadas en tiempo del rey don Enrique estaban vacantes, como aún lo están, y entiendo su vacancia no con relación a sus habitantes, sino con relación a un príncipe católico, pues no había ningún príncipe católico que en ellas cuasi poseyese el supremo dominio" (344). Es la misma doctrina e idénticos argumentos que desarrollará SEPULVEDA un siglo más tarde.

Aunque los textos hacen referencia a las islas Canarias no hay duda de que la validez de los principios formulados tiene un valor general.

Esos textos igualmente sirven para mostrarnos como en la práctica y teoría de los Estados cristianos medievales, para la conquista de las tierras de infieles, no era necesario título alguno especial. Los derechos de los Estados cristianos nacían simplemente del descubrimiento y ocupación de las tierras no cristianas, siempre que fuesen acompañados del animus fidei, o deseo de propagar la fe cristiana,

Incluso esta última condición se sobreentendía en toda conquista cristiana, por lo que eran los dos primeros títulos los que actuaban. La conclusión es que el derecho de conquista nacía sin más de los propios derechos que los príncipes cristianos tenían sobre tierras de infieles. El desconocimiento de los derechos de éstos era total.

Pero veamos como expresaba Alonso de Cartagena el animus fidei, fundamento teórico último de la expansión cristiana. Dice así, refiriéndose a la tercera razón de Portugal: "La tercera es esta: las gentes de aquellas islas de que hablamos aun no han recibido la Fe católica, con lo que la causa de la Fe es más favorable,

y a todo varón católico, sobre todo si es príncipe, corresponde dilatar el ámbito de la fe y procurar que las gentes se conviertan a la Fe católica en todo el orbe, según aquello de id por todo el mundo y predicad el Evangelio a todas las criaturas (Mateo XVI), y luchar contra los infieles que se resistan es una acción piadosa y honesta" (345). Después, concede, incluso, a los portugueses la posibilidad de que éstos procedan a la conquista espiritual de los infieles, por razón de los derechos y deberes que todo príncipe cristiano tiene a la extensión del cristianismo, pero recalcando que siempre los derechos de supremo dominio, principado y jurisdicción pertenecen en ese caso concreto a Castilla. Sus palabras son: "Mas esta conquista puede emprenderse de dos maneras. En primer lugar, si alguien quiere emprenderla no para usurpar para sí el principado o dominio jurisdiccional, sino para forzar a los infieles que allí habitan para que dejen libremente entrar a los predicadores y predicar la palabra de Dios, con el fin de que oyéndola se conviertan espontáneamente a la Fe católica. En segundo lugar, si alguno quiere intentar esta conquista no sólo con el fin de reducir a los habitantes de las islas a la Fe, sino también para someterlos a su potestad y dominio, de tal modo que convertidos en fieles queden bajo él como príncipe supremo" (346)

El deseo de extender la Fe autoriza, pues, las conquistas cristianas, dando un sentido último y espiritual a los simples títulos de descubrimiento y ocupación. Cualquier derecho que los infieles pudiesen tener con anterioridad a entrar en contacto con los cristianos, problema que no plantea, desaparece ipso facto cuando se produce el encuentro, pudiendo, en consecuencia, los príncipes cristianos proceder sin más a su conquista, pacífica, si es posible y autorizan la predicación, o violenta, si hacen frente a los cristianos o niegan la entrada de predicadores. En todo caso, el dominio se adquiere por los cristianos, sin posibilidad de alegación de derecho por parte infiel. De todo ello hay que deducir que es la Fe cristiana la que atribuye derechos y personalidad jurídica y que la infidelidad priva de derechos a los infieles frente a los cristianos. El derecho de misión, que matizarían los autores de la escuela española, aparece aquí con valor absoluto.

Sin embargo, dentro de esta solución negativa a la cuestión de las relaciones con los infieles, hay un dato que debe destacarse, por cuanto da una cierta legalidad formal a las actuaciones cristianas. Se trata de su afirmación de la necesidad de un título para proceder a la conquista. Expresamente lo señala: "Por tanto, nadie debe ocuparlas si no tiene título para ello, porque lo que no es suyo cada cual debe saber que pertenece a otros" (347).

Lo interesante de este hecho está en que se plantea ya la necesidad de unos títulos justos para la conquista de tierras de infieles. Aunque basten los simple títulos de descubrimiento y ocupación, acompañados del animus fidei, tal afirmación supone un adelanto teórico, frente a una práctica que, normalmente tratándose de infieles, no se había preocupado en absoluto del problema de los justos títulos.

Otro dato teórico de interés está en su interpretación, reflejo de la opinión común tanto en la teoría como en la práctica de ese siglo, del alcance de las bulas. A lo largo de todas las Alegaciones son constantes las referencias a los títulos sobre los que debe basarse el dominio cristiano sobre los infieles, y en ningún caso aparece como tal la concesión papal, y es lógico que así sea, pues en el siglo y medio en que las Canarias fueron disputadas nunca Castilla basó sus derechos sobre ellas en un documento pontificio. El derecho de dominar a los infieles existe, en última instancia, causa fidei en favor de todo cristiano, sin necesidad de que el papa lo declare o lo conceda. Sus palabras de que "a todo varon católico, sobre todo si es príncipe, corresponde dilatar el ambito de la Fe y procurar que las gentes se conviertan a la Fe católica en todo el orbe, según aquello de Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a todas las criaturas (Mateo XVI), y luchar contra los infieles que se resistan es una acción piadosa y honesta" (348), expresan perfectamente la no necesidad de la donación pontificia para la conquista de los infieles. A pesar de ello, concede un cierto valor a las bulas, pero limitado al aspecto religioso de la evangelización, sin que las reconozca ninguna fuerza a efectos de transferencia de soberanía. Esto aparece en el siguiente texto: "Si se emprende del primer modo [para solo convertir a los infieles y no para usurpar la soberanía que pertenece a otro príncipe cristiano, el rey de Castilla] no debe impedirse a quienes lo hacen, con tal que lo hagan con autoridad del Romano Pontifice... Si del segundo modo [no solo para convertirlos, sino también para someterlos a su dominio], no puede emprenderse sino por aquél que tiene derecho a ello..." (349). La última frase se ha de entender en el sentido de que se refiere a las Canarias, respecto de las cuales, Castilla tiene derechos especiales, en su opinión.

De todos estos textos que hemos visto se desprenden algunos puntos de interés para la problemática de los títulos en la conquista de América. El título de la ocupación, el animus fidei, como fundamento último de los derechos sobre tierras de infieles, el derecho de misión y consiguiente empleo de la fuerza para realizarlo, sobre todo si hay oposición por parte de los infieles a la entrada de los predicadores, el alcance de las bulas pontificias, son temas que veremos repetidos al estudiar las controversias de Indias.

En una línea negadora de los derechos de los infieles, aunque atribuyendo al Emperador y no al papa el dominio sobre los mismos, está también Antonio de Rosellis (+ 1466) que declaraba que, si bien los gentiles, por no estar bautizados, no pertenecen a la Iglesia, sí, en cambio, están sometidos al Emperador, pues tienen semblante humano (350).

Finalmente se ha de citar a Antonino de Florencia (+ 1459) el cual se encuentra entre las dos corrientes de pensamiento que hemos señalado: la iusnaturalista-tomista y la teocrático-espiritualista. Trata este autor de conciliar ambas teorías, entrando por ello en contradicciones teóricas que hacen difícil su filiación en una de las dos corrientes.

Si en la mayoría de su obra es tomista, en la cuestión del poder temporal del papa acude a inspirarse en Agustín Triunfo de Ancona, afirmando, en consecuencia, la plenitud de ambas potestades en el Romano Pontífice.

Por un lado, dice, siguiendo al Ostiense, que el poder del papa se extiende también a los infieles, pues con el advenimiento de Cristo, los gentiles han quedado privados de toda soberanía, dominio y jurisdicción, por haberse transferido estos a los fieles. Solo en el caso de que reconozcan el poder de la Iglesia Romana se les debe tolerar (351). El papa debe así castigar a los idólatras, pues faltan a la ley natural. Puede obligarles a recibir misioneros. Y si un pueblo pagano se hace creyente, puede deponer a sus príncipes para asegurar la fe de los convertidos (352).

Por otro, sin embargo, niega con mayor decisión que la infidelidad priva a los infieles de la soberanía de sus Estados. Dice así: "los beneficios naturales no les son arrebatados, no digo ya a los infieles, pero ni aún a los mismos demonios; por donde el beneficio de la soberanía política, siendo como es natural, concedido a toda humana criatura, no pueden quitárselo a los infieles ni el Papa, ni los príncipes cristianos" (353). En este párrafo nos encontramos con un autor incrustado de lleno en la línea tomista, diferenciadora del orden natural y del sobrenatural y difícilmente conciliable con sus afirmaciones anteriores.

Es por ello, que hemos dejado para el final a este autor, Creemos que no es fácil dar una solución clara a su contradictoria postura. Si no se trata de auténticas contradicciones, como señala HOFFNER, habría que incluir este reconocimiento de los derechos privados y públicos de los infieles dentro de esa autoridad universal.

de la Iglesia, y, por lo tanto, en función del reconocimiento del poder de ésta por parte de esos infieles y subordinados a ella. La conclusión de esta hipótesis es que Antonino de Florencia niega teóricamente la posibilidad de existencia de Estados paganos independientes (354). En definitiva, pensamos, sin inclinarnos por esta interpretación, que esas contradicciones no son más que el reflejo del confusionismo teórico y práctico que sobre la cuestión de los infieles existe en la Edad Media. Confusionismo que solo desaparecerá a raíz de la conquista de América con las relecciones de Francisco de Vitoria.

Acerquémonos, pues, a esos hechos nuevos y a las interpretaciones doctrinales a que dan lugar.

- (1) GARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. pp: 5 y 6.
- (2) VISMARA, Giulio. ob. cit., p. 117. Para una exposición más detallada de la técnica de estas relaciones ver: GANSHOF, Francois L. "La Edad Media", Historia de las relaciones internacionales (ed. Renouvin), tomo I, vol. 1, p. 98-127, y 242 y 243. Los principios generales que informan los tratados entre cristianos y musulmanes vienen señalados en: MAS LATRIE, M.L. de ob. cit. tomo I, p. 83-116, 185-223, 269-310. En cuanto a la Península Ibérica, un ejemplo concreto lo constituyen Las Siete Partidas, que dicen respecto de los embajadores y legados enviados por los musulmanes lo siguiente: "Mensageros vienen a las vegadas de tierra de moros et de otras partes a la corte del rey: et maguer vengan de tierra de los onemigos por mandado dellos, tenemos por bien et mandamos que todo mensajero que venga a nuestra tierra, quier sea cristiano, ó moro ó judío, que venga et vaya salvo et seguro por todo nuestro señorío: et defendemos que ninguno non sea osado de facerle fuerza, nin tuer to nin mal ninguno a él nin a sus cosas" (Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, Partida VII, tit. XXV, Ley IX (ed. Real Academia Historia), tomo III, p. 680).
- (3) LECLER, Joseph. ob. cit. tomo I, p. 115.
- (4) LECLER, Joseph. ob. cit., tomo I, p. 117-121. Sobre las cruzadas, y seleccionando los que se ocupan de ellas desde distintos puntos de vista, pueden verse: RUNCIMAN, Steven. Historia de las Cruzadas. Versión española de Germán Bleiberg (1ª ed. inglesa 1954). Madrid, 1973 (3 vols.). AZIZ, S. Atylla. Crusades, Commerce and Culture. Bloomington, 1962. DANIEL, Norman. Islam Europe and Empire. Edimburgo, 1966. BRUNDAGE, James A. Medieval Canon Law and the Crusader. Madison, Milwaukee and London, 1969. MAYER, Hans Eberhard. The Crusader. Translated by John Gillingham. Oxford, 1972.
- (5) Dice así: "En adelante, todo sajón no bautizado que intente esconderse entre sus compañeros y rehuse recibir el bautismo, y quiera continuar siendo pagano, será condenado a muerte" (Capitulatio de partibus Saxoniae, a. 8, en Monumenta Germaniae historica, Capitularia I, p. 69, Cit. por LECLER, Joseph. ob. cit. Tomo I, p. 116). GANSHOF, Francois L. "La Edad Media", ob. cit. tomo I, vol. I, p. 22.
- (6) Dice Alcuino: "Este desgraciado pueblo sajón ha perdido el sa-

..//..

sacramento del bautismo, porque jamás tuvo en el corazón el fundamento de la fe. Hay que convencerse que la fe - como lo nota San Agustín - es cosa de voluntad, no de necesidad. ¿Cómo se puede forzar a un hombre a creer en lo que no cree? Se le puede obligar al bautismo, pero no a la fe". (Monumenta Germaniae Historica. Epistola Kar. Aevi, t. II, 164, carta 113 de Alcuino. Cit. por LECLER, Joseph. ob.cit. tomo I, p. 116. También: BELCH, Stanislaus Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international Law and Politics. The Hague, 1965, vol. I, p. 60)

- (7) Ver texto en LECLER, Joseph. ob.cit. tomo I, p. 115. También VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 120 (nota 28)
- (8) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 117-129
- (9) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 125-144
- (10) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 140
- (11) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 130
- (12) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 152
- (13) Estas alianzas fueron frecuentemente dirigidas contra otros Estados cristianos. Ver: LEVI-PROVENÇAL, E. ob.cit. tomo IV, p. 191, 194 y 195, 290, 299 y 300, 301-303, 378-385, 412-425, 444-446, 461-462, 465-471. MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, ob.cit. tomo I, p. 72-77, 90. VISMARA, Giulio, ob.cit. p. 156 y 157. MAS LATRIE, M.L. de ob.cit., tomo I, p. 32 y 33. Igualmente se ha de señalar la existencia de milicias cristianas al servicio permanente de príncipes musulmanes, con el consentimiento expreso de príncipes cristianos.
- (14) MAS LATRIE; M.L. de ob.cit. tomo I, p. 5-9. VISMARA, Giulio ob.cit. p. 153
- (15) PIRENNE, Henri. Historia económica y social... p. 28-30; Las ciudades... p. 53-63. GANSHOF, François L. ob.cit. p. 57
- (16) Tienen tanto más importancia los textos que se citarán cuanto Gregorio VII será uno de los representantes de la teocracia, aunque no llegará a los extremismos de otros autores. Es con él cuando la cuestión del poder del Papa sobre lo temporal se presenta por primera vez de una manera más explícita. Gre

gorio VII intentará devolver a la Iglesia su libertad, su independencia respecto del poder civil. Para ello se verá obligado a enfrentarse con el Imperio alemán, en la figura de Enrique IV. Su propósito será dejar claro el poder del pontificado como cabeza de la Iglesia. Proclama la subordinación del poder temporal al espiritual, destacando la preeminencia del Papa sobre los Reyes, preeminencia no solo espiritual, pues entraña sanciones temporales. Esto, sin embargo, no implicará que el papa se haga cargo de las funciones propias del poder temporal. Su poder^{es} espiritual y se extiende sobre todos los fieles, incluidos los reyes. Luego si éstos se apartan de la Iglesia, si gobiernan contra la ley de Dios, el papa, en virtud de su poder espiritual, tiene el derecho y el deber de oponerse a tales reyes, incluso deponiéndolos. Su pensamiento, como han señalado CASTAÑEDA y CARRO, es espiritualista y siempre se desenvuelve en el plano sobrenatural y su política tendrá un carácter inmanentemente religioso. Solo desde este punto de vista se puede comprender la política que siguió con algunos reyes infieles. Su concepción de la cristiandad tenderá, como dice TRUYOL, más a la existencia de una pluralidad de reinos independientes sometidos al Pontificado, que a la existencia de un Imperio. Todo ello nos indica que la supremacía que establece es una supremacía universal inmediata sobre la sociedad cristiana en general. No proclama en ningún caso una soberanía universal del papado en lo temporal (Ver: CASTAÑEDA, Paulino. La teocracia pontifical y la conquista de América, Vitoria, 1968, p. 7-22, CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. (2ª Ed.) Salamanca, 1951, p. 104-107. TRUYOL, Antonio. Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. De los orígenes a la baja Edad Media. (4ª Ed. revisada y puesta al día) Madrid, 1970, p. 327-329). Para una explicación de los factores que contribuyen a fortalecer el Papado ver: GANSHOF, François L. ob.cit. p. 58-60

- (17) MAS LATRIE, M.L. ob.cit. tomo I, p. 19. Para el texto completo ver mismo autor, tomo II, Documentos, p. 5.
- (18) MAS LATRIE, M.L. de ob.cit. tomo I, p. 22 y 23. Texto completo en tomo II, p. 7 y 8. Es interesante recalcar como en la misma carta dice que algunos nobles de Roma, en vista de su amistosa actitud, desean vivamente entrar en su amistad e iniciar servicios recíprocos para lo cual le envían algunos hombres. Por último invoca a Abraham como punto de unión de ambas religiones.

- (19) MAS LATHIE, M.L. ob.cit. tomo I, p. 23
- (20) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 159-163. GANSHOF, François L. ob.cit. p. 73
- (21) PIRENNE, Henri. Historia económica y social... p. 28-30; Las ciudades... p. 60 y 61. Para una más detallada exposición de los motivos, gestación, desarrollo y consecuencias internacionales de la primera cruzada ver: GANSHOF, François L. ob.cit. p. 70-73
- (22) GANSHOF, François L. ob.cit. p. 85
- (23) Aunque actualmente se habla de tártaros, éstos son los ta--
ttaros de que se habla en los textos medievales
- (24) LETURIA, Pedro de. "Las grandes bulas misionales de Alejandro VI, 1493". Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica I, Época del Real Patronato, 1493-1800, p. 175
- (25) GANSHOF, François L. ob.cit. p. 135
- (26) MASIA DE ROS, Angeles. La corona de Aragón y los Estados del Norte de Africa. Política de Jaime II y Alfonso IV en Egipto Ifriquia y Tremecon. Barcelona, 1951, p. 37. RECHID, Ahmed. R.D.C. cit. p. 424, 438
- (27) MASIA DE ROS, Angeles. ob.cit. p. 36 y 37
- (28) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 163-170. En el tratado concluido entre Sancho VIII y el califa almohado Abu Yusuf Yaqub al Mausur, el rey de Navarra se obligaba a conservar la neutralidad en la guerra entre cristianos y musulmanes en tierra española, comprometiéndose al califa, a cambio, a pagarlo un tributo anual. Una participación activa de Sancho VIII en la lucha contra los cristianos no estaba prevista.
- (29) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 170-176
- (30) GUGGENHEIM ha señalado como trata de buscar un modus vivendi con los musulmanes afirmando su también sometimiento al derecho natural y a la regla pacta sunt servanda. (GUGGENHEIM, Paul. "Contribution a l'histoire des sources du droit des gens". R.D.C., 94 (1958-II), p. 18)

- (31) MAS LATRIE, M.L. de ob.cit. tomo I, p. 70 y 71. Texto en tomo II, p. 8 y 9. Las partes más significativas dicen así: "Inocencio, obispo, servidor de los servidores de Dios, al ilustre Emir al-moumenin, rey de Marruecos, y a sus súbditos ... Como una tal obra [la redención de cautivos] no puede ser más que ventajosa a paganos y cristianos, hemos creído conveniente daros conocimiento por estas cartas apostólicas. Que Aquel que es el camino, la verdad y la vida, os haga reconocer la verdad, es decir Cristo, y os conduzca lo antes posible a él..."
- (32) MAS LATRIE, M.L. de ob.cit. tomo I, p. 120 y 121
- (33) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 176 y 177. GANSHOF, François L. ob.cit. p. 149
- (34) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 176
- (35) MASIA DE ROS, ob.cit. p. 37
- (36) Así, la evangelización pacífica de los prusianos llevada a cabo por los monjes cistercienses desde su implantación en Polonia en 1140. Con ellos se establecieron relaciones políticas pacíficas entre los polacos, en gran parte cristianos, y los prusianos, que llegaron a ser protegidos por los papas, de forma que Inocencio III defendió a los nuevos cristianos contra su absorción por los vecinos Estados cristianos (BELCH, Stanislaus F., ob.cit., tomo I, p. 71)
- (37) Ejemplos de estas limitaciones son: la prohibición a los cruzados, bajo pena de excomunión, de ocupar o entrar en tierras pertenecientes a prusianos convertidos, sin la autorización del Obispo de Prusia; el señalar como causa justa de la guerra la defensa de los nuevos cristianos frente a los bárbaros, el que no debían actuar guiados por fines materiales, pues lo importante era traer almas a Dios, no la conquista y dominación de los paganos; la prohibición de privar de su libertad a los prusianos, etc. (BELCH, Stanislaus F. ob.cit. tomo I, p. 72)
- (38) BELCH, Stanislaus F. ob.cit. tomo I, p. 61. La influencia que estas campañas y las que se llevaron a cabo desde Carlomagno tendrán en la opinión pública será grande, al mismo tiempo que irán introduciendo una idea falsa de los términos pagano y bárbaro. Gradualmente, se empiezan a identificar pagano y eslavo. Al mismo tiempo, el término bárbaro pasa a utilizarse como sinónimo de pagano, con lo que todos los pueblos al noroeste del Imperio se consideran fuera de la ley y el orden. La consecuencia será que incluso su conversión al cristianismo no producirá ningún cambio

on la actitud que frente a ellos tiene el Imperio, ya que la conversión sin sumisión al Imperio no se considera real, verdadera y válida legalmente (BELCH, Stanislaus F. ob.cit. tomo I, p. 68 y 69)

- (39) GANSHOF, François L. ob.cit. p. 156-164
- (40) BELCH, Stanislaus F. ob.cit. tomo I, p. 74. Además de Federico II, otros emperadores confirmarán los derechos de la Orden Teutónica en su expansión y conquista. Así: Enrique VIII en 1311, Luis de Baviera en 1337 y 1338 y Carlos IV en 1354 y 1355
- (41) VISMARA, Giulio. ob.cit., p. 178
- (42) LETURIA, Pedro de. ob.cit., p. 172
- (43) VISMARA, Giulio. ob.cit., p. 178-207. Para más detalles nos remitimos al mismo autor.
- (44) MAS LATRIE, M.L. de ob.cit. tomo I, p. 83. Texto del tratado en tomo II, p. 116-118
- (45) MAS LATRIE, M.L. de. ob.cit. tomo I, p. 124 y 125. Puede verse el texto de las cartas en tomo II, p. 10-12. NYS, Ernest. Les origines du droit international. Bruxelles - Paris 1894, p. 159 y 160
- (46) MAS LATRIE, M.L. de. ob.cit. tomo I, p. 150 y 151. texto de la carta en tomo II, p. 10
- (47) Al tratar de las doctrinas sobre los infieles veremos con mas detalle la teoria de Inocencio IV y la importancia que tendrá para el futuro.
- (48) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 172
- (49) BELCH, Stanislaus F. ob.cit. tomo I, p. 75 y 76
- (50) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 207
- (51) MASIA DE ROS, Angeles, ob.cit. p. 38
- (52) VISMARA, Giulio. ob.cit. p. 207 y 208
- (53) MAS LATRIE, M.L. de. ob.cit. tomo I, p. 124 y 125, 127-129, 151. Textos en tomo II, p. 12-17. Para el caso de que dichos reyes no accediesen a sus demandas, amenazaba al papa con prohibir a los cristianos dirigirse a sus reinos y, esto referido a los allí establecidos, no permitir que los sirviesen. Estas amenazas, a pesar de no conceder los reyes

las peticiones, no se llevaron a la práctica, pues al papado era consciente de las dificultades que encerraban y del peligro que sospechaban los emires representarían algunas plazas fuertes en su poder para su reino. Ver también: NYS, Ernest. Los orígenes...., p. 160

- (54) GANSHOF, François L. ob.cit. p. 158 y 159
- (55) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 172 y 173. La respuesta exacta es como sigue: "¿Qué soberbia es ésa - le gritaron - de hablar de un papa, vuestro amo, superior a todos los hombres? ¿Ignora acaso que el gran Can es hijo de Dios?... ¿Cuando ha sometido él tantos reinos ni tan poderosos cuantos son los que con el divino auxilio ha conquistado el gran Can hijo de Dios?". La respuesta escrita del general al papa decía así: "Has de saber, oh papa, que tus nuncios han pronunciado palabras hinchadas. No sabemos si se las ordenastes tu o las inventaron ellos... Si quieres pactar con nuestra tierra y gozar de nuestra agua y patrimonio, ven tu en tu propia persona [la carta del gran Can Kuyuk, cuyo texto se conserva también, añadía: "con todos los reyes y príncipes cristianos de Occidente"], y acércate a/aquél que domina la faz de la tierra. Si no escuchas el precepto estable de Dios y del que impera en el mundo, no nosotros. Dios sabe [lo que podrá acontecer]". (cit. por LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 173)
- (56) TRUYOL ha señalado la importancia de estos imperios de la estepa para el contacto y conocimiento de mundos civilizados tan separados como el Mediterráneo y el Chino. (R.D.C. 96 cit. p. 585 y 586).
- (57) En las grandes solemnidades cristianas, Kubilai, a ejemplo de sus predecesores, se dejaba presentar por los sacerdotes nestorianos, ligados a su ordu los evangelios, que incensaba y besaba piadosamente. En 1289, instituyó incluso una oficina especial, el chong-fu-ssan, encargada de la administración del culto cristiano en todo el imperio. Esta fué embellecida por la imaginación del genial veneciano. Era la situación que Marco Polo, perfecto producto de la pax mongólica, hizo ver mucho tiempo después a los cristianos de Occidente, cuando en China ya había terminado por completo (CHAUNU, Pierre. La expansión europea (siglos XIII al XV), p. 29 y 30).
- (58) Para una más amplia información de la influencia y condiciones históricas de estas y otras obras ver: CHAUNU, Pierre ob. cit. p. 31-34. TRUYOL, Antonio. Historia... cit. p. 360.

- (59) Es el Gran Khan a quien Colón fué enviado en 1492. Aunque el título se dejó en blanco en la Carta credencial del 30 de Abril de 1492, la Corte de España atribuía todavía, a pesar del derrumbamiento de la dominación mongol, este título erróneo al emperador de China. Tanto es así que Europa, hasta principios del siglo XVI, la de las Cortes y no tan solo la del pueblo bajo, vivió sobre la visión del orden asiático mongol del siglo XIII (CHAUNU, Pierre. ob. cit. p. 48, nota 31).
- (60) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 173 y 174.
- (61) GANSHOF, Francois L. ob. cit. p. 159 y 163.
- (62) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 175.
- (63) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 171. VISMARA, Giulio. ob. cit. p. 209, GANSHOF, Francois. ob. cit. p. 162-164. TRUYOL, Antonio. Historia... p. 360.
- (64) CHAUNU, Pierre. ob. cit. p. 30 y 31.
- (65) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 176.
- (66) Pueden verse estas concesiones en: BELCH, Stanislaus F. ob. cit. tomo I, p. 76-78.
- (67) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. tomo I, p. 78
- (68) Texto en: LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 174.
- (69) MAS LARIE, M.L. de. ob. cit. tomo I, p. 145.
- (70) Entre las causas que provocan esta distensión política e ideológica y este abandono de las cruzadas están: el cambio de espíritu en los pueblos, con el consiguiente abandono de los motivos religiosos como causa exclusiva de la guerra; el desarrollo creciente de las ciudades y el comercio, especialmente de los puertos comerciales del Mediterráneo; la demanda cada vez mayor de los productos que procedían del Oriente.
- (71) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 174, nota 52.

..//..

- (72) MASIA DE ROS, Angeles. ob. cit. p. 44.
- (73) MAS LATRIE, M.L. de. ob. cit. tomo I, p. 151. Texto en tomo II, p. 17 y 18. El encabezamiento de la carta reza: "A nuestros queridos hijos los nobles hombres, barones, caballeros y otras gentes de armas cristianos que están al servicio de los reyes de Marruecos, de Túnez y de Tremecén" Ver también NYS, Ernest, Los orígenes..., p. 160.
- (74) MASIA DE ROS, Angeles. ob. cit. p. 44.
- (75) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. tomo I, p. 79.
- (76) MASIA DE ROS, Angeles. ob. cit. p. 45.
- (77) Bula Tue devotionis sinceritas de Clemente VI, de 28 de Noviembre de 1344 (cit. por la ed. de GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa o Indias; Apéndice I, p. 278 y 279).
- (78) Bula cit. (ed. cit. p. 279).
- (79) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 178.
- (80) GANSHOF, Francois L. Ob. cit. p. 186 y 187, 210 y 211. TRUYOL, Antonio. Historia ... p. 360.
- (81) GANSHOF, Francois L. Ob. cit. p. 164.
- (82) GANSHOF, Francois L. ob. cit. p. 198 y 199, para ver las transformaciones que se producen en las vías comerciales anteriores.
- (83) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 177. GANSHOF, Francois L. ob. cit. p. 250.
- (84) MOREAU-REIBEL, Jean. "Le droit de société interhumaine et le jus gentium. Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Grotius". R.D.C., 77 (1950-II), p. 528. BELCH, Stanislaus F. ob. cit., tomo I, p. 86.
- (85) Para una exposición más detallada ver: GANSHOF, François L. ob.cit., p. 190 y 191, 209 y 210; MOREAU-REIBEL, Jean R.D.C. cit., p. 529; y especialmente BELCH, Stanislaus F. ob.cit., tomo I, p. 45-47

- (86) BELCH, Stanislaus, F. ob.cit. tomo I, p. 86-89. Ver también para la doctrina defendida por Vladimiri: RYS, Ernest. Le droit international. Les principes, les theories, les faits tomo II, p. 69, y Los orígenes... p. 149-151; MOREAU-REIBEL, Jean. R.D.C. cit. p. 529-531
- (87) LOPETEGUI, Leon y ZUBILLAGA, Félix. Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas, p. 114¹²
- (88) GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias. p. 153. CARRO, Venancio C. ob.cit. p. 248
- (89) Una prueba de esta identificación está por ej. en Las Siete Partidas en la que solo se trata, a parte de los cristianos, de judíos, moros y herejes. Al referirse a los moros se hace la siguiente distinción: "Et son dos maneras de moros: la una es que non creen en el nuevo testamento nin el vijo; et la otra es que, recibieron los cinco libros de Moysen, mas desecharon los profetas et non los quisieron creer..." (Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio, Partida VII, tit. XXV, ley I) (ed. Real Academia Historia, tomo III, p. 676). Para la consideración de los musulmanes en la cristiandad ver: BUSSI, Emilio: "La condizione giuridica dei musulmani nel diritto canonico" Revista di Storia del Diritto Italiano, VIII (1935), p. 459-494
- (90) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 154
- (91) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 167
- (92) ZAVALA, Silvio. Introducción a la edición de De las islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios y Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fray Matias de Paz. México, 1954, pp. LXX y CXXIII. Sobre la influencia del pensamiento medieval en el futuro derecho internacional que surjirá en la Edad Moderna ver: WECKMANN, Luis: "El pensamiento político medieval y las bases para un nuevo Derecho internacional", México, 1950, en el que trata ampliamente de la confusión entre los órdenes natural y sobrenatural.
- (93) CASTAÑEDA, Paulino. La teocracia pontifical y la conquista de América, pp. 1-3, 187-212

- (94) Antonio de Florencia (Summa Theologica, pars. III, tit. 4, cap. 2, proemium). Coloca a todos los pueblos en uno de estos dos grupos: los que integran el pueblo romano y son vasallos del Emperador, bien lo obedezcan en todo o estén dispensados por privilegio o incluso aleguen su independencia; y los extranjeros que no reconocen al emperador, por tener jefes propios: de estos pueblos unos son aliados (v. gr. los griegos), con otros no se tiene relaciones (los judíos), con otros se vive en paz (los tártaros) y con otros se está en guerra (sarracenos y turcos). (cit. por GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 154, nota 231, y HOFFNER, Joseph La ética colonial española del siglo de oro, pp. 3 y 4)
- (95) También Las Siete Partidas nos pueden servir en este caso para ilustrar el sentimiento general existente, p.ej. en la península ibérica, pues entre las razones o causas justas para hacer la guerra está: "la primera por acrescentar los pueblos su fe et para destroir los que la quisieron contrallar". (Las Siete Partidas... Partida, II, tit. XXIII, ley II (ed.cit. tomo II, p. 228)
- (96) CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 104-106
- (97) ARQUILLERE, H.X. L'agustinismo politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age, Paris. 1934. Ha recibido el nombre de agustinismo político, debido a que la concepción de San Agustín en La Ciudad de Dios, en la cual la humanidad se presenta como un todo salido de las manos de Dios y gobernada por sus Vicarios en la tierra, formando un cuerpo místico, un solo pueblo y un solo reino, concepción que dominó en gran parte de la Edad Media, dio pie a un desarrollo de la doctrina teocrática sobre la base de absorber lo natural, lo político, en lo sobrenatural, lo religioso. Ver también: TRUYOL, Antonio. Genèse et fondements.... p. 60-62
- (98) CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 211
- (99) Para un estudio mas desarrollado de esas doctrinas en relación con la conquista de América y los problemas que plantea ver: CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. y en menor medida, CARRO, Venancio D. ob.cit., HOFFNER, Joseph. ob.cit. y LOPETEGUI, Leon, ob.cit., También: CARRO, Venancio D. "Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican" A.A.F.V., VIII (1947-48), p. 13-53
- (100) También pueden citarse en idéntica línea: Bonizon de Sutri, Deodato, Bernaldo de Constanza, Anselmo de Lucca, Honorio de Autum, Gerhoh de Reichersberg, Pedro el Venerable, Simón de Tournai, Alano, Tancredo, San Buenaventura, además de otros muchos. Para un análisis de sus doctrinas teocráticas ver:

- CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 7-91
- (101) CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 101
- (102) LECLER, Joseph. ob.cit. tomo I, p. 118-119
- (103) Ver supra su actuación práctica frente a los infieles.
- (104) Inocencio IV. Apparatus domini Innocentii quarti pontificis maximi et doctoris subtilissimæ super quinque libris Decretalium, Super 3. Decr. c. "Quod super his, de voto". (ed. Lugduni, 1548, fol. 163 b.) (Cit. por HOFFNER, Joseph. ob.cit. p. 64 y 78 y 79). También: GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 154; ZAVALA, Silvio. Introducción a la ob.cit. p. LXXIII; CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 80 y 81
- (105) HOFFNER, Joseph. ob.cit. p. 79 y 80. Para la doctrina de Inocencio IV respecto de los infieles pueden verse también: CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 80 y 81; ZAVALA, Silvio. Introducción a la ob.cit. p. LXXI y LXXII y Filosofía de la conquista, p. 27; FYS, Ernest. Les origines du droit international, p. 144
- (106) Para una exposición sistemática del pensamiento jurídico y político de Santo Tomás se puede ver: TRUYOL, Antonio Historia... p. 341-353. SCOTT, James Brown. Law, the State, and the International Community. Vol. I. A commentary on the development of Legal, Political and International Ideals pp. 213-222. TOUCHARD, Jean. Historia de las ideas políticas, pp. 156-157. SABINE, George H. Historia de la teoría política, pp. 188-195.
- (107) SANTO TOMAS, I.P., q. I, art. 8, ad. 2 (ed. BAC, tomo I, p. 275)
- (108) SANTO TOMAS, 2ª 2ª, q. 104, art. 6 (ed.cit. tomo IX, p. 444)
- (109) SANTO TOMAS, 2ª 2ª, q. 10, art. 10 (ed.cit. tomo VII, p. 381)
- (110) "Por ser animal sociable, el hombre debe a los demás cuanto es necesario para la conservación de la sociedad" (Santo Tomás, 2ª 2ª, q. 109, art. 3 (ed.cit. tomo IX, p. 498). También 2ª 2ª, q. 114, art. 2 (ed.cit. tomo IX, p. 549), y 3ª, q. 65, art. 1 (ed.cit. tomo XIII, p. 143).

- (111) "... el hombre es por naturaleza un animal social, porque no se basta para procurar lo necesario para la vida. Y así, en cuanto que necesita de los demás..." (Santo Tomás 2ª2ª q. 129, art. 6 (ed. cit. tomo IX, p. 732).
- (112) "La primera, por la naturaleza social del hombre... Ahora bien, la vida social no se da si no hay al frente uno que la dirija al bien común, pues la multitud por si tiende a muchas cosas, y uno solo a una". (Santo Tomás 1ª2ª, q. 94, art. 4 (ed.cit. tomo III (2ª), p. 660)
- (113) Para la teoría de la ley y del derecho en Santo Tomás nos remitimos a CARRO, Venancio. ob.cit. y TRUYOL, Antonio, Historia cit. Solo diremos siguiendo a CARRO, y a modo de complemento de lo que decimos sobre la ley y el derecho natural, que la norma con que el hombre ilumina su camino, discerniendo lo bueno de lo malo, es la ley natural, trasunto de la ley eterna a través de su misma razón, madre inmediata de la ley natural. La ley natural es un fruto espontáneo de la razón del hombre, traduciendo, en proposiciones intelectuales y normativas, el orden divino, en lo que afecta al gobierno de su misma naturaleza y a sus necesidades primordiales. Su esfera de acción es lo necesario, lo esencial, lo inmutable en la naturaleza humana, y por eso los preceptos de la ley natural son pocos y evidentes (CARRO, Venancio, ob.cit. p. 131) Respecto del derecho podemos señalar, siguiendo a TRUYOL, que Sto. Tomás, como los demás autores de la época, emplea con frecuencia indistintamente las palabras lex y ius, aunque la primera tenga un alcance mayor. Si las leyes humanas se identifican sin más con el derecho positivo, ius gentium o ius civile, según se deriven de la ley natural por vía de conclusión o por vía de determinación próxima, la ley natural es más amplia en su contenido que el ius naturale, pues abarca el conjunto de los principios éticos, incluyendo los estrictamente jurídico-naturales. El derecho en general, (natural o positivo) es, para Santo Tomás el objeto de la justicia, y es al tratar de esta cuando se ocupa de él. (TRUYOL, Antonio. Historia... p. 345 y 346).
- (114) SANTO TOMAS, 1ª2ª, q. 94, art. 4, 5 y 6 (ed.cit. tomo VI, p. 133-141)
- (115) SANTO TOMAS, 2ª2ª, q. 57, art. 3 (ed.cit. tomo VIII, p.238)
- (116) SANTO TOMAS, 1ª2ª, q.85, art. 1 (ed.cit. tomo V, p. 833-836)
- (117) SANTO TOMAS, 2ª2ª, q. 10, art. 4 (ed.cit. tomo VII, p. 365 y 366)

- (118) "Pero es cierto, que el fin que un pueblo junto tiene es vivir conforme a la virtud... No es pues el último fin de una muchedumbre de hombres congregada el vivir conforme a virtud, sino el alcanzar la fruición divina por medio de la vida virtuosa" (Santo Tomás: Tratado del Gobierno de los Príncipes, Lib. I, cap. 14, p. 40 y 41)
- (119) "El ministerio de este Reyno, para que las cosas terrenas fuesen distintas de las espirituales, se cometió, no a los Reyes de la tierra, sino a los Sacerdotes, y principalmente al Sumo Sacerdote, Sucesor de S. Pedro, Vicario de Cristo, que es el Pontífice Romano, al cual todos los reyes Christianos deben estar sujetos como al mismo Señor Jesu Christo" (Santo Tomás, op.cit. Lib. I, cap. 14, p. 41 y 42)
- (120) "Porque así deben serlo [sujetos], los que tienen a su cargo el cuidado de los fines medios, al que lo tiene del fin último, y guiarse por su gobierno" (Santo Tomás, op.cit., Lib. I, cap. 14, p. 42)
- (121) Santo Tomás. op.cit. Lib. I, cap. 14, p. 41 y 42
- (122) "Pues bien, aunque Cristo haya sido constituido rey por Dios, no quiso, sin embargo, mientras vivió en la tierra administrar temporalmente un reino terreno... e igualmente, no quiso ejercer su poder judicial sobre las cosas temporales, El que había venido a elevar a los hombres a las divinas" (Santo Tomás, 3ª P., Q.59, art. 4 (ed.cit. tomo XII, p. 677)
- (123) Sin embargo, durante bastante tiempo no se le consideró como contrario a la teocracia, a pesar de sus afirmaciones anteriores, debido a que se le atribuyó la redacción de todo el opúsculo De regimine principum, en el que se contienen claramente afirmaciones propias de la teocracia pontifical. Hoy día, no hay duda, de que a partir del capítulo V del libro II, de dicho opúsculo, el autor no es Santo Tomás, sino Tolomeo de Luca.
- (124) SANTO TOMAS, 2ª2ª., q.10, art. 1 (ed.cit. tomo VII, p. 359 y 360)
- (125) SANTO TOMAS, 2ª2ª., q.10, art. 8 (ed.cit. tomo VII, p. 374-377)
- (126) SANTO TOMAS, 2ª2ª., q.10, art. 10 (ed.cit. tomo VII, p. 381 y 382)

- (127) "En lo cual se ha de considerar que el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano; la distinción, en cambio, de fieles e infieles pertenece al derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción de fieles e infieles, en si misma considerada, no anula el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles"
(Santo Tomás, 2ª2ª., q.10, art. 10, (ed.cit. tomo VII, p. 381)
- (128) Ibid. (ed.cit. tomo VII, p. 381 y 382)
- (129) CARRO, Venancio, D. ob.cit. p. 157
- (130) SANTO TOMAS, 2ª2ª., q.10, art. 8 (ed. cit. tomo VII, p.375)
- (131) SANTO TOMAS, 2ª2ª., q.10, art. 10 (ed.cit. tomo VII, p.380-383)
- (132) CARRO, VENANCIO, D. ob.cit. p. 164
- (133) TRUYOL, Antonio. Historia... p. 360
- (134) Para un estudio de este condicionamiento nos remitimos a:
CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 171-260
- (135) La distinción entre estas dos corrientes es general en todos los autores que tratan del tema: NYS, Ernest. Los orígenes.. p. 144. LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 158-160, 169, GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 154 y 155. RUMEU DE ARMAS, Antonio. "Los problemas derivados del contacto de razas en los albores del renacimiento". Cuadernos de Historia (Anexos de la revista Hispania). Vol. I (Madrid, 1967), p. 63 y 64. MOREAU-REIBEL, Jean. R.D.C., cit. p. 523
- (136) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 169
- (137) Ricardo de Mediavilla, In IV Sent. dist. 3, q.3 (Cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 178 y 179, 223 y 229)
- (138) Agustín Triunfo de Ancona. Summa de potestate ecclesiastica. q. XXIII, "De obedientia paganorum". (Cit. por ZAVALA, Silvio. Introducción cit. pp. LXXXII y LXXXIII. También: HOFFNER, Joseph, ob.cit. p. 61 y 80. CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 139-142.

- (139) CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 186
- (140) Pedro de la Palu. In IV Sent., dist. 4, q.4 (cit. por CARRO Venancio D. ob.cit. p. 187, 190-192)
- (141) Durando. In IV Sent. dis. 4, q. 6, y In II Sent. dist 44, q. 3 (cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. pp. 182-184, 233-235, 249 y 250. También: CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 229-232)
- (142) Tomás de Strasburgo o de la Argentina. In II Sent., dist. 44, q. 2, art. 4 (cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 197, 237-239, 250-252)
- (143) Guillermo de Occama. Octo quaestionum super potestate ac dignitate papali., q.I, cap. X (cit. por HOFFNER, Joseph ob.cit. p. 67)
- (144) No se ha de olvidar que Bartolo al afirmar el señorio de iure del emperador y su señorio limitado de facto, admite, al lado de las ciudades y reinos sometidos efectivamente al Imperio, y dentro de la cristiandad, las ciudades y reinos que no reconocen superior, presentándose como uno de los primeros teóricos de la soberanía en sentido moderno. Sobre esta cuestión del desarrollo del concepto de soberanía en la Edad Media: CALASSO, Francesco. I glossatori et la teoria della sovranita. Studio di diritto comune pubblico. Milano, 1957 (3ª ed.) GALIZIA, Mario. La teoria della sovranita del medio evo alla rivoluzione francese. Milano, 1951, MOCHI ONORI, Sergio. Fonti canonistiche dell' idea moderna dello Stato (Imperium spirituale - iurisdictio divina - sovranita) Milano, 1951
- (145) Bartolo de Sassoferatto. Commentaria in secundum Digesti novi partem. De captivis et postliminio reversis et redemptis ab hostibus. (cit. por NYS, Ernest. Les origines.. p. 145; y GUGGENHEIM, Paul. "Contribution a l'histoire des sources du droit des gens". R.D.C., 94 (1958-II), p. 17 y 18
- (146) Baldo de Ubaldi. Commentaria in primam Digesti veteris partem. sobre la ley 5ª (cit. por NYS, Ernest, Les origines... p. 146)
- (147) Juan de Andrés. Commentaria in Decretales et sextum. In c. 8, X "De voto et voti redemptione", n. 10, in III (Cit. por CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 153)

- (148) Juan de Andrés. Additione au Speculum de Judeis et Sarra-
cenis (Cit. por MOREAU-REIBEL, Jean. R.D.C. cit. p. 524 y
525. También NYS, Ernest. Los orígenes... p. 145). En
contra de esta afiliación de Juan de Andrés entre los re-
conocedores de la legitimidad de los príncipes infieles
esta BELCH, Stanislaus F. ob.cit. tomo I, p. 393, que
señala al mismo tiempo como Juan de Andrés no tiene una
~~clara~~ filiación, debido a sus contradicciones.

- (149) Pedro de Ancharano. Super 3 Decretalium, quod super his,
de voto, n. 18 (Cit. por CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 157.
También NYS, Ernest. Los orígenes... p. 151, MOREAU-REIBEL,
Jean, R.D.C. cit. p. 525)

- (150) Francisco de Zabarella. Commentaria in V libros Decretalium,
III, 34, 8 (cit. por ZAVALA, Silvio. Introducción cit. p.
LXXXIII).

- (151) Juan Gerson. De ecclesiastica et politica potestate, consid.
XII (Cit. por HOFFNER, Joseph, ob.cit. p. 67)

- (152) Para una exposición general aunque vaga de sus doctrinas
iusinternacionalistas nos remitimos a GARCIA ARIAS, Luis.
"Adiciones sobre Historia de la doctrina hispánica de derecho
internacional" en la obra de Arthus NUSSBAUM, Historia del
derecho internacional, Madrid, s/f., p. 344-346

- (153) Don Juan Manuel. Libro de los Estados. Lib. I, cap. XXXIII,
(ed. BAE, p. 295): "Señor infante, todas las leyes ó sectas
en que agora los homes viven de quanto sabemos nos son cua-
tro. La ley de los cristianos que dió Jesucristo, et la
ley de los judios que dio Moisen, et la secta de los moros
que dio Mahomat, et todas las otras sectas que tienen los
paganos, et entre estas leys et sectas ha y muchos desvarios
et despartimientos; pero quanto las tres que son: la de los
cristianos, et la de los judios, et la de los moros, todos
acuerdan et creen que ha un Dios criador de todas las cosas;
que por el su poder et por la su voluntad se ficiéron todas
las cosas, et se facen et se faran, et que obra en todas
las cosas, et ninguna cosa non obra en él, Et de los paga-
nos algunos ha y que creyen algo desto, et algunos que non".
Igual clasificación en: Lib. II, cap. IV (ed.cit. p. 346),
Lib. II, cap. VII (ed.cit. p. 347 y 348), y Lib. II, cap.
XXXII (ed.cit. p. 355)

- (154) Don Juan Manuel. Libro de los Estados, Lib. I, cap. XXX (ed. cit. p. 294). "Otrosi á muy grant tiempo despues que .Jesucristo fue puesto en la cruz, vino un falso home que habia nombre Mahomat... Et tantas fueron las gentes que le creyeron, que se apoderaron de muchas tierras, et aun tomaron muchas, et tiénenlas hoy día, de las que eran de los cristianos que fueron convertidos por los apóstoles á la fe de Jesucristo; et por esto ha guerra entre los cristianos et los moros; et habrá hasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas".
- (155) Don Juan Manuel Libro de los Estados, Lib. I, cap. XXX, (ed. cit. p. 294).
- (156) D. Juan Manuel. Libro de los Estados, Lib. I, cap. XIX, (ed. cit. p. 289). "Et mandó [Jesucristo] en su ley que ningunt home de otra ley non fuese enganando nin apremiando por fuerza para la creer, ca los servicios apremiados ó forzados non placen a Dios; et nos los cristianos somos tenidos de morir por la fe et por la creencia de la ley que Jesucristo nos dió".
- (157) Don Juan Manuel. Libro de los Estados, Lib. I, cap. XIX, (ed. cit. p. 289). "Et nos mandó [Jesucristo] ... que predicásemos ante ellos sin miedo la palabra de Dios et sin verguenza el su Evangelio, que es palabra et consejo verdadero para salvamiento de las almas... Et los que son letrados dýbenla predicar, et facer cuanto pudieron para la acrescentar, diciendo verdat sin premia y sin engaño".
- (158) D. Juan Manuel. Libro de los Estados, Lib. I, cap. IV (ed. cit. p. 283). "Et porque los paganos non han todos una secta, sinon cada uno toma la que quiere, por ende consienten et pláceles de oír predicar manifestamente cualquier ley, ó cualquier secta, et esto facen porque, pues ellos non han ley nin regla cierta, pueden tomar de las que oyeron aquella de que más se pagaren. Et esto tan acostumbrado es en el pueblo de los paganos, que ningunt home non osa defender la predicación públicamente a ningun home de ninguna ley ó de ninguna secta que quiera predicar".
- (159) D. Juan Manuel. Libro de los Estados, Lib. I, cap. XIX, (ed. cit. p. 289).
- (160) Englebert, abad de Admont. De ortu et fine Romani imperii, cap. XVIII (cit. por GUGGENHEIM, Paul. R.D.C. cit. p. 17)

- (161) GUGGENHEIM, Paul. R.D.C. cit. p. 17
- (162) Enrique de Susa, Cardenal Ostiense. Commentaria in Libros Decretalium, Lib. III, tit. 34 "De voto", cap. 8 "Quod super" (cit. por LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 158 y 159. También ZAVALA, Silvio, ob.cit. p. LXXIV).
- (163) HOFFNER, Joseph. ob.cit. p. 64
- (164) Enrique de Susa, Cardenal Ostiense. Lectura in V Decretalium Libros, ad. c. 28 (cit. por CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 108)
- (165) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 159
- (166) Juan Duns Scoto. In IV Sent. dist. 4, q. 9 (cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 179 y 180; y ZAVALA, Silvio. Introducción a la ob.cit. p. LXXVIII y LXXIX).
- (167) HOFFNER, Joseph. ob.cit. p. 64
- (168) Egidio Romano. De ecclesiastica potestate (cit. por HOFFNER, Joseph. ob.cit. p. 64 y 65. También ZAVALA, Silvio. Introducción a la ob.cit. p. LXXIX y LXXX; CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 195-197; CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 125-130)
- (169) Santiago de Viterbo. De regimine christiano. (Paris, 1926, ed. H.X. Arquillière. Cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 210-216; CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 130-134; HOFFNER, Joseph, ob.cit. p. 25 y 26)
- (170) Alejandro de S. Elpidio. Tractatus de Ecclesiastica potestate, parte II, cap. 3-9 (cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 216 y 217)
- (171) Egidio Spiritalis de Perusa. Libellus contra infideles et inobedientes et rebelles Sancte Romane ecclesie et summo pontifici (cit. por HOFFNER, Joseph ob.cit. p. 67; y CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 143)
- (172) Lamberto de Guerrice de Huy. Libor de Commendatione Johannis XXII (cit. por HOFFNER, Joseph. ob.cit. p. 67; y CASTAÑEDA Paulino. ob.cit. p. 143)

- (173) Alvaro Pelayo. De Statu et Planctu Ecclesiae, Lib. I, cap. 37 (cit. por CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 143-148; y CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 219 y 220). Para una exposición de las doctrinas iusinternacionalistas de este autor, aunque sin referencia expresa al problema de los infieles, ver: GARCIA ARIAS, Luis. "Adiciones sobre la doctrina hispánica de Derecho Internacional" a la Historia del Derecho Internacional de Arthur Wussbaum, Madrid, s/f., p. 346-348)
- (174) Juan de Lognano. De Bello, de Represaliis, et De Duello [cap. XIII] (ed: the Classics of International Law, p. 232 y 233).
- (175) Juan de Lognano, ob.cit. [cap. XII] (ed.cit. p. 232)
- (176) Oldoadro de Ponte. Consilia, 72 (cit. por BELCH, Stanislaus F. ob.cit., tomo I, p. 394)
- (177) Odoadro de Ponte. ob.cit. 70 y 71 (cit. por MOREAU-REIBEL, Jean R.D.C., cit. p. 525. De idéntica opinión es NYS, Ernest. Los orígenes... p. 145).
- (178) Juan Wycliffe. De civili dominio (cit. por ZAVALA, Silvio. Introducción a la ob. cit. p. LXXX. También: NYS, Ernest Los orígenes ... p. 148 y 149. CASTAÑEDA, Paulino. ob. cit. p. 127, nota 47. CARRO, Venancio D. ob. cit. p. 194).
- (179) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 2 (citamos por la ed. crítica de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes, Madrid, 1967, p. 17).
- (180) Ricardo Fitzralph, el Armacano. Summa seu lib. XIX seu quaestiones Armenorum et Graccorum, Lib. 10, cap. 1-3 (cit. por CARRO, Venancio D. ob. cit. p. 192-194, y CASTAÑEDA, Paulino, ob. cit. p. 127, nota 47).
- (181) Gregorio Ariminense. II, sent., dist. 26-28, q. 1, art. 1, (cit. por CARRO, Venancio D. ob. cit. p. 178).
- (182) MOREAU-REIBEL, Jean. R.D.C. cit. p. 530. Tambien: NYS, Ernest. Los orígenes ... p. 149-151.
- (183) Juan Vrebach. Tractatus De status Fratrum Ordinis B. Mariae Virginis Teutonicorum et pugna eorum adversus infideles... Conclu. II (edición de Stanislaus F. BELCH, ob. cit. vol. II).
- (184) Juan Vrebach. Tractatus ... concl. I (ed. cit. 1118).
- (185) Juan Vrebach. Tractatus ... concl. VII (ed. cit. p. 1148-1150).

- (186) Juan Vrebach. Tractatus... concl. IX (ed. cit. p. 1154).
- (187) Juan Vrebach. Tractatus... concl. II (ed. cit. p. 1130 y 1131).
- (188) Juan Vrebach. Tractatus... concl. II (ed. cit. p. 1129).
- (189) Arcidimus de Novaria. Tractatus pro Cruciferis de Prussia contra Paulum Vladimiri Polonum. (edición de Stanislaus F. Belch, ob. cit. vol. II, p. 1187).
- (190) Arcidimus de Novaria. Tractatus... (ed. cit. p. 1195).
- (191) Arcidimus de Novaria. Tractatus... (ed. cit. p. 1197).
- (192) Es el único citado por Ernest RYS^{cy} (Los orígenes... p. 151) y Jean MOREAU-REIDEL (R.D.C. cit. p. 529).
- (193) Juan Falkenberg. Liber de doctrina. concl. IX (cit. por BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 393).
- (194) Juan Falkenberg. Liber de doctrina. concl. VII (cit. por BELCH, ob. cit. vol I, p. 418).
- (195) Juan Falkenberg. Liber de doctrina. concl. VIII (ibid. p. 418).
- (196) Juan Falkenberg. Liber de doctrina. concl. IX (ibid. p. 418).
- (197) Juan Falkenberg. Liber de doctrina. concl. X (ibid. p. 418).
- (198) Juan Falkenberg. Liber de doctrina. concl. XV y XVI (ibid. p. 419).
- (199) Juan Falkenberg. Liber de doctrina. concl. XVII (ibid. p. 419).
- (200) Para una amplia y detallada exposición de estas ideas nos remitimos a la obra citada de Stanislaus F. BELCH.
- (201) Vladimiri es autor del Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium, que, como ha señalado BELCH (ob. cit. vol. II p. 780), puede considerarse como la primera obra que trata crítica, sistemática y extensamente de la autoridad de los poderes espiritual y secular en relación a

- (201) ... a los Estados no cristianos. Al mismo tiempo contiene la primera doctrina elaborada sistemáticamente sobre los derechos de los pueblos infieles independientes frente a los poderes y reinos cristianos. Muchos otros escritos su yos tratan también ampliamente del tema de los infieles. Su importancia doctrinal ha sido casi ignorada hasta fecha reciente, siendo NYS el que primero llamó la atención sobre su doctrina iusinternacionalista (NYS, Ernest. Los orígenes.. p. 150). Aún hoy día es un autor poco conocido. La publicación de sus obras ha supuesto, sin embargo, su redescubrimiento. Merece la pena citar a este respecto las obras de: BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. II; y BIRLICH, Ludwik. Pisma Wybrane Pawła Włodkowica. Works of Paulus Wladimiri (a selection) 3 vols. Warszawa, 1966-69.
- (202) Paulus Wladimiri. Scriptum denunciatorium errorum Satirae Ioannis Falkenberg (ed. BELCH. ob. cit. vol. II, p. 1013 y 1014).
- (203) Paulus Wladimiri. De potestate, II. q. 11 (ed. BELCH, vol. II, p. 838 y 839).
- (204) Paulus Wladimiri. De potestate. Thema. (ed. BELCH, vol. II, p. 792 y 793).
- (205) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 395).
- (206) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 398 y 399).
- (207) Paulus Wladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 10 (ed. BELCH vol. II, p. 871).
- (208) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 347.
- (209) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 348-350.
- (210) Paulus Wladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 3 (BELCH, vol. II, p. 869). Ver también: BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 355).
- (211) Paulus Wladimiri: Opinio Hostiensis, concl. 4 (ed. cit. vol. II, p. 869 y 870. BELCH, ob. cit. vol. I, p. 356).
- (212) Paulus Wladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 6 (ed. cit. vol. II, p. 870. BELCH, ob. cit. vol. I, p. 356).
- (213) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 409.

- (214) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 5 y 7 (ed. cit. vol. II, p. 870. BELCH, ob. cit. vol. I, p. 356).
- (215) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 10 (ed. cit. vol. II, p. 871).
- (216) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 11 y 12 (ed. cit. vol. II, p. 871 y 872).
- (217) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 14 (ed. cit. vol. II, p. 872. BELCH, Ob. cit. vol. I, p. 357).
- (218) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 15 (ed. cit. vol. II, p. 872).
- (219) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. vol. I, p. 357).
- (220) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 17 (ed. cit. vol. II, p. 872 y 873).
- (221) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 18 y 19 (ed. cit. vol. II, p. 873).
- (222) BELCH, Stanislaus F. ob. cit. p. 317-340, 366-391.
- (223) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 50 (ed. cit. vol. II, p. 882 y 883).
- (224) Paulus Vladimiri. De potestate, I, q. 10 (ed. cit. vol. II, p. 808). Opinio Hostiensis, concl. 19 (ed. cit. vol. II, p. 873).
- (225) Paulus Vladimiri. De potestate, I, q. 3 (ed. cit. vol. II, p. 801 y 802). Opinio Hostiensis, concl. 6 (ed. cit. vol. II, p. 870).
- (226) Paulus Vladimiri. De potestate, I, q. 4 (ed. cit. vol. II, p. 802 y 803).
- (227) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 11 (ed. cit. vol. II, p. 871).
- (228) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 12 (ed. cit. vol. II, p. 871 y 872).
- (229) Paulus Vladimiri. De potestate. I, q. 10 (ed. cit. vol. II,

..//..

- (229) ... p. 830 y 831). Opinio Hostiensis, concl. 15 (ed. cit. vol. II, p. 872).
- (230) Paulus Vladimiri. Opinio Hostiensis, concl. 17 (ed. cit. vol. II, p. 872 y 873).
- (231) MOREAU-REIBEL, Jean. R.D.C. cit., p. 531.
- (232) So les llamaba otomanos, por el emir Otomán I, que los agrupó bajo su autoridad a principios del siglo XIV.
- (233) Ver: GANSHOF, Francois L. ob. cit. p. 186 y 187, 110 y 211.
- (234) GANSHOF, Francois L. ob. cit. p. 198 y 199.
- (235) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 178.
- (236) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 31. LETURIA, Pedro de. ob. cit., p. 178.
- (237) PEREZ EMBID, Florentino. Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el tratado de Tordesillas, Sevilla, 1948, p. 39.
- (238) PEREZ VOITURIEZ, Antonio. Problemas jurídico internacionales de la conquista de Canarias. La Laguna, 1958, p. 192.
- (239) Alonso de Cartagena. Alegaciones formuladas por encargo de Juan II para defender ante el Papa, en Basilea, el derecho de los Reyes de Castilla sobre las Canarias, en contra de las pretensiones de los portugueses (Publicadas como Apéndice por GARCIA GALLO, Alfonso, ob. cit. p. 294).
- (240) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 165-172. STADTMULLER, Georg. ob. cit. p. 127 y 129. Sobre este punto también: VILLEY, Michel. "L'idée de la croisade chez les juristes du Moyen-Age". Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Stóriche (Roma, 4-11 sept. 1955), vol. III: Storia del medioevo, p. 565-594, Firenze, 1955. ANTELO IGLESIAS, Antonio. "El ideal de Cruzada en la Baja Edad Media peninsular". Cuadernos de Historia, 1 (Madrid, 1967), p. 37-44. BEINERT, Berthold. "La idea de Cruzada y los intereses de los príncipes cristianos en el siglo XV". Cuadernos de Historia, 1 (Madrid, 1967), p. 45-60.

..//..

- (241) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 168.
- (242) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 170.
- (243) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 27, 169 y 170.
- (244) GANSHOF, Francois L. ob. cit. p. 200.
- (245) Para este punto ver especialmente el amplio estudio que del problema hace CHAUNU (CHAUNU, Pierre, ob. cit. p. 56-62, 229-240). Tambien: ZELLER, Gaston. "Los tiempos modernos." Historia de las Relaciones Internacionales, publicada bajo la dirección de Pierre RENOUVIN, tomo I, vol. I, p. 279 y 280.
- (246) CHAUNU, Pierre. ob. cit. p. 14 y 15. Analiza este autor en detalle cual es esta coyuntura: ante todo los precios y los salarios; luego, la enfermedad de la moneda; coyuntura fundamental también, el número de hombres, la superficie de suelo saturado y ocupado, los recursos, o sea, la riqueza, el bienestar, cierta mejora en el nivel de vida, la producción en relación al número de hombres, y algo más alejado en el tiempo, explicando la coyuntura del siglo XV, la gran ola de peste de 1348, de las cuatro oleadas devastadoras de la segunda mitad del siglo XIV. Fué necesario nada menos que el oro de América, a principios del siglo XVI, para contribuir a traer las primeras sonrisas de una nueva primavera. No incluimos en el texto la serie de adelantos técnicos en materia de navegación que posibilitan esta expansión, remitiéndonos para ello a este mismo autor (p. 199-229). En igual sentido se ha de citar a: PARRY, J.H. Europa y la expansión del mundo (1415-1715). (2ª ed.) México, 1958, p. 10-55.
- (247) CHAUNU, Pierre. ob. cit. p. 13 y 14. Ver también en este aspecto: TRUYOL, Antonio. Los descubrimientos portugueses del siglo XV y los albores de la sociedad mundial. Lisboa, 1961, p. 14 y 15
- (248) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 157 y 158. PEREZ VOITUREZ, Antonio. Problemas jurídicos internacionales de la conquista de Canarias. p. 140 y 141.
- (249) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 157.
- (250) Este punto ha sido tratado por varios autores con ópticas bastantes diferentes. Entre los principales están: GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 162. PEREZ VOITUREZ, Antonio. ob. cit. p. 134-193. RUIZ DE ARMAS, Antonio. art. cit. Cuadernos de Historia, I. Madrid, 1967, p. 80-85; LOPETEGUI, León, y ZUBILLAGA, Félix. ob. cit. p. 18 y 19; MARRERO RODRIGUEZ, Manuela. La esclavitud en Tenerife a raíz de la conquista. La Laguna, 1966.

- (251) GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 159 y 160.
- (252) RUISEU DE ARMAS, Antonio. España en el Africa Atlántica. Tomo II, Documento XII, p. 21.
- (253) Entre otros, LETURIA, Pedro de. ob. cit.; MANZANO MANZANO, Juan. "Sentido misional de la empresa de las Indias." Revista de Estudios Políticos, I (1940); GIMENEZ FERNANDEZ, Manuel. Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493, referentes a las Indias. Sevilla, 1943; PEREZ EMID, Florentino. ob. cit. WECKMANN, Luis. Las Bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del Papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493. Mexico, 1949; GARCIA GALLO, Alfonso, ob. cit. CASTAÑEDA, Paulino. ob. cit. p. 246-301.
- (254) LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 181 y 182.
- (255) Las Siete Partidas... Partida II, tit. I, ley IX (ed. cit. tomo II, p. 10).
- (256) CHAUNU nos da el sentido que en esa época tiene el término descubrimiento. Descubrir es ante todo ensanchar los límites del mundo mediterráneo, pero es también "rechazar el caos", ampliar los conocimientos; disipar, pues, en sentido propio y figurado, las brumas del Mar Tenebroso (CHAUNU, Pierre. ob. cit. p. 167 y 168).
- (257) En este sentido se proclaman la mayoría de los autores; GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit. p. 185-189, 217; LETURIA, Pedro de. ob. cit. p. 182; PEREZ VOITURIEZ, Antonio. ob. cit. p. 90-99, 199-217; NYS, Ernest. Los orígenes... p. 368 y 369; y Droit International, tomo II, p. 48-55. Este problema de la ocupación de tierras de infieles, aunque legalmente no tenía una solución o declaración precisa, sin embargo, tenía como base legal el precedente romanista de la posesión de la insula in flumine nata, dado que se consideraba en general las tierras de infieles como res nullius. Si tal norma no respondía exactamente a la realidad de los descubrimientos y conquistas, al menos daba una base jurídica a la aplicación del título de la ocupación. Así Las Partidas establecían refiriéndose a ese supuesto: "Pocas vegadas acaesce que se fagan islas nuevamente en la mar; pero si acaesciese que se ficiese hi alguna isla de nuevo, suya decimos que debo ser de aquel que la poblare primeramente. Mas aquel ó aquellos que la poblaren, deben obedecer al señor en cuyo señorío es aquel lugar do pareció tal isla" (Las Siete Partidas... Partida III, tit. XXVIII, Ley XXIX (ed. cit. tomo II, p. 721)).

- (258) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 185
- (259) Diario de Colón. 12 de Octubre: "Luego vinieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la barca armada y Martín Alonso Pinzón y Vicente Yañez, su hermano Sacó el Almirante la bandera real; y los capitanes con dos banderas de la cruz verde que llevaba el Almirante en todos los navios por seña, con una F y una Y: encima de cada letra su corona, una de un cabo de la I y otra de otro... El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escobedo, escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dijo que le diesen por fe y testimonio como él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey y por la Reina, sus señores, haciendo las protestaciones que se requerian, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escrito (ed. Cultura Hispánica, p. 25 y 26). Manifestaciones de la toma de posesión se encuentran en los siguientes pasajes del Diario de Colón: 15 de Octubre (ed. cit. p. 32), 16 de Noviembre (ed.cit. p. 70), 18 de Noviembre (ed. cit. p. 72), 27 de Noviembre (ed. cit. p. 85), 1 de Diciembre (ed.cit. p. 89), 12 de Diciembre (ed. cit. p. 103), 16 de Diciembre (ed.cit. p. 111), 18 de Diciembre (ed.cit. p. 117), 21 de Diciembre (ed.cit. p. 123) y 22 de Diciembre (ed.cit. p. 125).
- (260) Dice así: "Y otras islas que no fueron recuperadas en tiempos del rey don Enrique estaban vacantes, como aún lo están, y entiendo su vacancia no con relación a sus habitantes, sino con relación a un príncipe católico que en ellas cuasi poseyese el supremo dominio" (Alonso de Cartagena. Alegaciones formuladas por encargo de Juan II para defender ante el Papa, en Basilea, el derecho de los Reyes de Castilla sobre las Canarias, en contra de las pretensiones de los portugueses (Cit. por la ed. de Garcia Gallo, ob.cit. p. 296)
- (261) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 10 (ed. Peroña, p. 54)
- (262) NYS, Ernest. Los orígenes...., p. 368
- (263) NYS, Ernest. Droit International, tomo II, p. 54 y 55
- (264) GARCIA GALLO, Alfonso. "El derecho común ante el Nuevo Mundo" Estudios de Historia del Derecho Indiano, Madrid, 1972
- (265) Sobre este punto y el alcance de la fórmula motu proprio, ver: GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas de Alejandro VI...., p. 194-196.

- (266) GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 192 y 193
- (267) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 210
- (268) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 217-220
- (269) CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 280-289. Este autor, sin embargo, reafirma aún más, tanto respecto de la práctica como respecto de la teoría, el valor temporal y legitimador de las bulas.
- (270) LLETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 199; GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 216
- (271) Antonio de Florencia. Summa Theologica. Pars. III, tit. IV, cap. 2, Proemium (cit. por HOFFMANN, Joseph, ob.cit. p. 3 y 4, y GARCIA GALLO, Alfonso ob.cit. p. 154, nota 231)
- (272) STADTMULLER, Georg. ob.cit. p. 76
- (273) RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 74; GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 157 y 158 212.
- (274) RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia 1, p. 87-90; PEREZ VOITURIEZ, Antonio, ob.cit. p. 143-193
- (275) PEREZ VOITUREZ, Antonio, ob.cit. p. 192
- (276) PEREZ EMBID, Florentino, ob.cit. p. 156
- (277) STADTMULLER, Georg. ob.cit. p. 127
- (278) RUMEU DE ARMAS, Antonio. España en el Africa Atlántica tomo II, documento XII, p. 21
- (279) Ver texto en: GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. Apéndice 8, p. 319-324
- (280) PEREZ VOITUREZ, Antonio, ob.cit. p. 115-122; RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 82

- (281) Referido en concreto al Norte de Africa Atlántica y por lo tanto a tierras dominadas por musulmanes tenemos los pactos de sumisión, en los que se reconoce, en consecuencia, la soberanía anterior de los musulmanes, plasmados en las Actas notariales de sumisión, de los jefes y capitanes del Africa Occidental (Reino de la Bu-tata) a los Reyes Católicos, realizados en Tagaoz-Ifni, entre el 15 de Febrero y el 23 de Marzo de 1499. En ellas se repite prácticamente la misma fórmula. Copiamos la primera: "E luego el dicho Hamed dixo: que de su propia e agradable voluntad sin premia e sin fuerza alguna se hazía vasallo del Rey e de la Reyna, nuestros señores, e daba la obediencia por si e en nombre de Gazeleziz, su hermano, con treinta e ocho lugares cercados que ellos tienen en el valle de Ufran, que son de jurisdicción de la cibdad de Ufran, e desde agora para siempre jamás se sometia a sy [e] a los que dél e del dicho su hermano viniesen e de los dichos lugares debaxo del señorío de la Corona real de Castilla, e dixo que juraban e prometía por su ley que siempre serán leales a la dicha Corona real...; e desde entónces dixo que se desystía e desystió de la tenencia e posesión e señorío quél e el dicho Gonzaleziz, su hermano, han y tienen..." (RUMEU DE ARMAS, Antonio, España en el Africa Atlántica, tomo II, Documento XXXI, p. 73-79). También merece citarse, por cuanto se trata de una alianza dirigida contra un príncipe cristiano, la alianza de Castilla con el sultán de Marruecos para arrebatar Ceuta a los portugueses, en 1476 (RUMEU DE ARMAS, Antonio. España en el Africa Atlántica, tomo I, p. 102
- (282) GOYAU, George. R.D.C. cit., p. 177
- (283) ZELLER, Gaston, ob.cit. p. 299
- (284) NYS, Ernest. Los orígenes... p. 161
- (285) Bula Romanus Pontifex (8 enero 1455) (ed. de GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. Apéndice 6, p. 305 y 306)
- (286) RUMEU DE ARMAS, Antonio. art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 80
- (287) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 23; PEREZ EMBID, Florentino. ob.cit. p. 122; LLETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 184
- (288) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 158; RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 75

- (289) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 26
- (290) GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 158; RUMEU DE ARMAS, Antonio art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 80
- (291) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 30 y 31; RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 76
- (292) Bula Romanus Pontifex (ed. de GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. Apéndice 6, p. 306 y 310)
- (293) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 184
- (294) GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 27; RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 75
- (295) GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 26
- (296) GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 158
- (297) GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 158; RUMEU DE ARMAS, Antonio art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 75
- (298) GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 30 y 31; RUMEU DE ARMAS, Antonio art. cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 76
- (299) Bula Romanus Pontifex (ed. de GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. Apéndice 6, p. 309 y 310)
- (300) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 180
- (301) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 158; RUMEU DE ARMAS, Antonio art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 75
- (302) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 180
- (303) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 158; RUMEU DE ARMAS, Antonio art. cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 80
- (304) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 158; RUMEU DE ARMAS, Antonio art. cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 76
- (305) Bula Romanus Pontifex (ed. de GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. Apéndice 6, p. 306, 307 y 311. .

- (306) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 179
- (307) GARCIA GALLO, Alfonso. ob.cit. p. 31
- (308) Bula Romanus Pontifex (ed. GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit., Apéndice 6, p. 307)
- (309) Bula Romanus Pontifex (ed. de GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit., Apéndice 6, p. 308)
- (310) Entre otras bulas se pueden citar en este sentido las siguientes: Proclavis tue devotionis (25 de mayo de 1437) de Eugenio IV, Romanus Pontifex (1455) de Nicolás V y Um in nostra mentis archana (26 de febrero de 1456) de Calixto III. (Ver: GARCIA GALLO, Alfonso, ob.cit. p. 27, 34, 308 y 312)
- (311) Sobre este punto pueden verse: PEREZ VOITURIEZ, Antonio. ob.cit. p. 170-193; RUMEU DE ARMAS, Antonio, art. cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 73-85, 83-85, 87-90
- (312) RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 81
- (313) RUMEU DE ARMAS, Antonio, art.cit. Cuadernos de Historia, 1, p. 86
- (314) LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 189
- (315) Juan Gerson. De ecclesiastica et politica potestate, Consid. XII (Cit. por HOFFNER, Joseph, ob.cit. p. 67)
- (316) Gabriel Biel. IV Sent., dist. 13, q.2, art. 2, tertia conclusio (Cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 181, 257 y 258)
- (317) PEREÑA, Luciano. El sistema de "El Tostado" sobre el derecho de gentes, Madrid, 1956 (separata), p. 37
- (318) "El Tostado". Super lib. Deuteronomii, 2,5,7 (Cit. por PEREÑA, Luciano, ob.cit. p. 37)
- (319) "El Tostado" Super lib. Deuteronomii, 2,6,7 (Cit. por PEREÑA, Luciano, ob.cit. p. 37 y 38)
- (320) PEREÑA, Luciano, ob.cit. p. 38 y 39

- (321) PEREÑA, Luciano. ob.cit. p. 36, 37 y 62
- (322) Juan de Torquemada. Summa de Ecclesia. Lib. II, cap. 114, nº 1. (Cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 246 y 247, y CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 236)
- (323) Para toda la doctrina de Torquemada ver: CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 240-247, 252-255); y CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 234-241).
- (324) Juan de Torquemada, Summa de Ecclesia, Lib. II, cap. 114, n. 15 y 16 (Cit. por LENTURIA, Pedro de, ob. cit. p. 163: Ver también en este punto: CARRO, Venancio D. ob. cit. p. 255; y CASTAÑEDA, Paulino. ob. cit. p. 238 y 239).
- (325) TONI, Teodoro. "Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470. Su personalidad y actividades. El tratado De pace et bello". A.H.D.E., tomo XII (1935), p. 249. También sobre este autor: TONI, Teodoro. "Don Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) y uno de sus manuscritos inéditos". Razón y Fé, 105 (1934), p. 356-373; 507-518. Idem. "El tratado De pace et bello de Don Rodrigo Sánchez de Arévalo". Razón y Fé, 111 (1936), p. 37-50. TRAME, R.H. Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470). Spanish diplomat and champion of Panacy. Washington, 1958.
- (326) TONI, Teodoro. art. cit. A.H.D.E., tomo XII (1935), p. 334.
- (327) Dice así: "... queda cumplidamente sentado que todos los príncipes y fieles cristianos, como buenos hijos, deben mantenerse, como los obliga el derecho, en obediencia, unión, amistad y confederación con el Papa, cual miembros con la cabeza ..." (Juan López de Segovia. De la Confederación de Príncipes, Cap. III, nº 7 (ed. de A.F.D.V.; p. 45). Y en otro texto: "Y de esta forma el Sumo Pontífice, Vicario de Cristo, a quién corresponde disponer acerca del estado de los reyes y de todos los fieles, y que ha sido constituido por el Señor por cima de las gentes y de los reinos, arranque, disipe, edifique y plante; y como haciendo en la tierra las veces de Cristo, Rey supremo de reyes, y como juez y universal jefe de todos los vivos y partir sin distinción alguna, concédesele el retener todas las ovejas en alianza, confederación y unión universal" (Juan López de Segovia, ob. cit. cap. I, nº 13 (ed. cit. p. 23).

- (328) Juan López de Segovia. De la guerra y de los guerreros
cap. IX, n. 5 (ed.cit. p. 121)
- (330) Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes.
cap. V, n. 3 (ed. cit. p. 64)
- (331) Juan López de Segovia. De la guerra y de los guerreros,
cap. III, n.4 (ed.cit. p. 96)
- (332) Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes
cap. III, n.2 (ed.cit. p. 38)
- (333) Dice así: "De donde suficientemente se colige en la actualidad que está dispuesto y establecido en Derecho que no pueden hacer unión, sociedad ni confederación con el infiel o pagano, y que no cabe que las hagan lícitamente, ni el Papa, después de condenarlas, ni el Emperador, después de jurar su norma de proceder, ni príncipe alguno o fiel cristiano, después de la condenación hecha por la Iglesia" (Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes. cap. I, n.4 (ed.cit. p. 12).
- (334) Juan López de Segovia. De la confederación de príncipes. cap I, n.5 (ed.cit. p. 14)
- (335) Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes. cap. I, n. 7 (ed.cit. p. 17). También: ob.cit. cap. V, n.5 (ed. cit. p..65)
- (336) Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes. cap. I, n.8 (ed.cit. p. 17)
- (337) Juan López de Segovia. De la confederación de los Príncipes. cap. I, n. 4 (ed.cit. p. 12)
- (338) Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes. cap. III, n.1 (ed.cit. p. 35 y 36)
- (339) Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes. cap. V, n. 3 (ed.cit. p. 63 y 64)
- (340) Juan López de Segovia. De la confederación de Príncipes. cap. V, n. 3 (ed.cit. p. 64). En otra parte nos da la expresión teórica de esta prohibición: "Pero no obstante todo lo dicho... no podría mantenerse semejante confederación bajo la referida ley y condición, a que te refieres: "Yo seré ami go tuyo y de tus amigos y enemigos y adversario de tus ene- migos y de los enemigos de tus amigos" (ob.cit. cap. I, n.8

(ed.cit. p. 17)).

(341) Juan López de Sagoia. De la confederación de Príncipes.
Cap. III, n. 2 (ed.cit. p. 37)

(342) En la primera parte de las Alegaciones se contiene la narración de los hechos. En la segunda, las razones alegadas por los portugueses, que eran el no estar ocupadas las islas por príncipes cristianos, su mayor proximidad a las costas portuguesas que a las Castellanas, y el propósito de traerlas a la fe cristiana. En la tercera parte expone las pruebas del derecho del rey de Castilla, que a grandes rasgos son: que las Canarias formaban parte de la Tingitania, y ésta era una provincia que perteneció a España en la época visigoda, y que si bien era cierto que esta provincia la ocupaban ahora los sarracenos, era manifiesto que seguía dependiendo de la monarquía castellana, y no de cualquier otra de la península, puesto que la portuguesa derivada de la castellana a título singular y no como heredera universal de los godos; además, Enrique III de Castilla había recuperado la isla de Lanzarote, con intención de recuperarlas todas, pues, como era norma, al tomar posesión de una parte se entendía tomada del todo. En la cuarta parte expone la solución a las razones alegadas en contrario. Por último, en la quinta parte, se contiene lo que parece ha de resolver, en vista de todo lo anterior, el papa.

Para las citas de este documento empleamos la edición incompleta realizada por Alfonso GARCÍA GALLO en su obra Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias, ya citada, Apéndice 5, p. 292-305.

(343) Alonso de Cartagena. Alegaciones... (ed.cit. p. 292)

(344) Alonso de Cartagena. Alegaciones... (ed.cit. p. 296)

(345) Alonso de Cartagena. Alegaciones... (ed.cit. p. 293)

(346) Alonso de Cartagena. Alegaciones... (ed.cit. p. 302)

(347) Alonso de Cartagena. Alegaciones... (ed.cit. p. 298)

(348) Alonso de Cartagena.. Alegaciones... (ed.cit. p. 293)

(349) Alonso de Cartagena. Alegaciones... (ed.cit. p. 302)

(350) Antonio de Rosellis. Monarchia, pars. I, cap. LVI (Cit. por HOFFNER, Joseph, ob.cit. p. 68)

- (351) Antonino de Florencia: Summa Theologica, pars. III, tit. III, cap. II, "Proemium" (cit. por HOFFNER, Joseph, ob.cit. p. 68)
- (352) Antonino de Florencia. Summa Theologica, pars. III, tit. III, cap. II, y tit. XXII, cap. V, (Cit. por CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p. 174 y 175)
- (353) Antonino de Florencia. Summa Theologica, pars. III, tit. XXII, cap. V (Cit. por LETURIA, Pedro de. ob.cit. p. 162, también: CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 252; HOFFNER, Joseph ob.cit. p. 67 y 68)
- (354) HOFFNER, Joseph, ob.cit. p. 68

Cap. 4.- EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA Y LOS PROBLEMAS
DOCTRINALES QUE PLANTEA.

1. Consideraciones generales, p. 189.
2. Las ideas de Colón sobre los infieles, p. 193.
3. Las bulas de Alejandro VI y los infieles, p. 200.
4. La Junta de Burgos de 1512 y sus consecuencias, p. 220.
5. Teorias de los autores de este periodo, anteriores a Vitoria, sobre los infieles, p. 237.

Notas, p. 269.

Capítulo nº 4 - EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA Y LOS PROBLEMAS
TEORICOS QUE PLANTEA

1. Consideraciones generales

Si los nuevos pueblos y tierras que fueron apareciendo a través de la expansión portuguesa y castellana por el Atlántico y África, no provocaron una conmoción en la mentalidad medieval europea, de forma que su influencia fué mínima en las teorías y en la práctica desarrolladas por la cristiandad medieval, no va a suceder lo mismo con el descubrimiento de América.

La magnitud de la importancia de este hecho es tal que va a tener una influencia revolucionaria en la actitud teórica de la cristiandad frente al mundo.

Y esta importancia no sólo la vemos nosotros desde una perspectiva histórica, sino que la consciencia de la misma estuvo presente en los hombres que la vivieron de cerca. LOPEZ DE GOMARA nos ha dado quizás la más famosa de las definiciones de la importancia del hecho que tratamos. En la dedicatoria a Carlos V de su Historia General de las Indias, publicada en 1552, dice que, "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias"(1)

Fray Luis de Leon, en un texto mucho menos conocido detalla aún más su importancia y su novedad: "Aunque recorramos toda la historia de los tiempos pasados, nunca jamás encontraremos acontecimiento mayor, más increíble y más inesperado que el sucedido en tiempo de nuestros padres, cuando navegando por un mar dilatadísimo fué descubierto por los españoles el Nuevo Mundo, mayor y más extenso que el imperio romano. Nadie creía que existieran otras tierras fuera de las que nosotros habitábamos, sobre todo tan espaciales y dilatadas; y nadie sospechaba tampoco que pudiesen estar habitadas y tan concurridas de gentes. Parece muy nuevo y digno de admiración que hayan permanecido ocultas aquellas tierras tan densamente habitadas por una multitud infinita de hombres que allí nacén y crecen" (2).

Y no podía ser para menos. El descubrimiento de América marcaba el paso de una época a otra, de una cristiandad encerrada en las fronteras del Viejo Mundo a una Europa que se lanzaba a la conquista y dominación del resto de la Tierra, que entraba en relaciones con pueblos y Tierras desconocidas, que veía cambiar su concepto del mundo y, por lo tanto, su mentalidad y sus ideas. La revo-

lución espacial se había producido. Más lenta, aunque inexorablemente, se produciría la revolución intelectual. Hechos e ideas, como siempre, iban juntos.

Los hechos que con el descubrimiento (3) se presentaban a los ojos de los europeos eran totalmente nuevos, totalmente diferentes de la experiencia hasta entonces acumulada por la cristiandad. Cuando portugueses y castellanos avanzan por las costas africanas, entando en contacto con tierras y pueblos diferentes a los hasta entonces frecuentados, sabían al menos algo de su naturaleza y existencia, mientras que, por el contrario, respecto del continente -- americano, del Nuevo Mundo en palabras de la época, lo desconocían todo, todo era novedad. Su condición religiosa, planteando el problema de su ignorancia invencible, lo que no sucedía con los infieles del Viejo Mundo; su condición humana, el canibalismo y el estado de naturaleza; su condición moral y legal, infieles no ocupando territorios anteriormente pertenecientes a pueblos cristianos (4); la existencia geográfica de dichas tierras; su inclusión dentro de la historia tradicional; todo constituía un desafío al conjunto de tradicionales prejuicios, creencias y actitudes del Viejo Mundo (5). Que la novedad de los nuevos pueblos y tierras no pasó desapercibida a los europeos de entonces, incluso en sus primeros momentos, nos lo demuestra Pedro MARTIR DE ANGLERIA, que en fecha tan temprana como 1510 señala cómo amigos y príncipes le estimulaban "con sus cartas desde Roma a escribir lo sucedido, declarando la gran admiración que les había causado el descubrimiento de tierras y gentes nuevas, que pasaban su vida desnudas y contentas con lo natural, y el ardiente deseo que les acuciaba de conocer estas cosas" (6).

A lo largo de todas las páginas anteriores hemos procurado recalcar, respecto de la postura de la cristiandad frente a los infieles, cómo aquélla avanzaba y cambiaba sus ideas en función de los nuevos hechos que se le presentaban. MARAVALL ha expresado claramente esta relación dialectica, base de nuestro análisis, en un texto que copiamos por su interés para comprender nuestro estudio: "Ante la radical problematidad que las cosas que le rodean ofrecen al hombre, éste elabora unas ideas que son como interpretaciones de esas cosas para tratar de entenderlas y, en consecuencia, para poderse mover entre ellas y ordenarlas, disponerlas y trazar con sentido real su manera de vivir en el mundo. Esas ideas, o lo que es mismo, lo que el hombre cree que son las cosas, se articulan dándole una visión del mundo y haciéndole inteligibles los hechos que en el mundo acontecen y con los cuales tiene que contar en su existir" (7). No es otra cosa lo que va a suceder en el si-

glo XVI y XVII. Los hombres, los escritores, tratarán de interpretar, acomodar y comprender los nuevos hechos planteados, los nuevos problemas surgidos, y ante la incapacidad de las ideas tradicionales para su comprensión habrán de buscar nuevas ideas capaces de interpretarlos y asimilarlos en su mundo. Es desde esta óptica desde donde se ha de entender la concepción respecto del mundo, y para nosotros, respecto de los pueblos infieles, que elaboran los autores españoles de los siglos XVI y XVII, dando a la luz un nuevo derecho internacional.

Sin embargo, no debe pensarse que esto se produce inmediatamente. ELLIOTT ha puesto de manifiesto la lentitud de Europa, en términos generales, para hacer el adecuado reajuste mental a fin de encajar a América dentro de su campo de visión (8).

En España, como es lógico, sucede lo mismo. Respecto del objeto de nuestra tesis había que pasar casi medio siglo desde el descubrimiento para que aparezcan nuevas soluciones intelectuales capaces de asimilar con mayor o menor éxito los acontecimientos producidos, e insertarlos en el mundo cristiano europeo, sin acudir a las ya viejas soluciones medievales. Esta necesidad, de un cierto plazo de tiempo para la inserción de los hechos hasta entonces desconocidos en el seguro de sí mismo mundo europeo, es incluso expresada en pleno siglo XVI. La magnitud de la novedad es tal, que hace exclamar a FERNANDEZ DE OVIEDO lo siguiente: "Sé que hay en este Imperio de las Indias (que Vuestra Cesárea Majestad y su corona real de Castilla poseen), tan grandes reinos y provincias, y de tan extrañas gentes e diversidades e costumbres y ceremonias e idolatrias apartadas de cuanto estaba escrito, desde ab initio hasta nuestro tiempo, que es muy corta la vida del hombre para lo poder ver ni acabar de entender o conjeturar" (9).

No puede extrañar, por lo tanto, que las primeras soluciones que se dan a los problemas planteados por el descubrimiento de América sean soluciones medievales. La novedad de los descubrimientos es tal que sus contemporáneos no están preparados intelectualmente, acudiendo para su comprensión a las tradicionales concepciones hasta entonces dominantes. Solo más adelante, al ponerse en evidencia su incapacidad para dar soluciones lógicas, se producirá el cambio.

Por otra parte, no debe olvidarse, que si esta novedad total que supone, y, en consecuencia, el desconocimiento de lo que se va a descubrir, queda patente en los preparativos y en la realización de la expedición de Colón, ese mismo desconocimiento, por parte de Europa, del descubrimiento de América y de lo que implicaba en todos los campos, va a perdurar incluso muchos años des-

pués, como ha puesto de manifiesto ELLIOTT (10). En palabras de CHAUNU, podemos decir que, sin contar algunos puntos privilegiados del descubrimiento, del negocio, de la banca y de la navegación, el descubrimiento en el sentido más amplio interesó sólo a una minoría. Era una preocupación secundaria para la estrecha élite de la Europa humanista (11).

Y España era principalmente ese punto privilegiado, dado su protagonismo. Es, pues, lógico, que fuese aquí donde se planteasen primero y con mayor intensidad las consecuencias de los nuevos hechos, y donde surgiesen las teorías que los interpretasen (12).

Debemos, en consecuencia, a partir de ahora, fijarnos en lo que sucede en España, el primer Estado que se enfrenta con la novedad. De ahí, el carácter típicamente hispano de nuestra tesis.

Como hemos dicho y como veremos más adelante, pues aquí solo vamos a hacer algunas consideraciones generales, las soluciones inmediatas que España da al descubrimiento y conquista son medievales. No podía ser de otra forma.

En el repertorio de ideas políticas de que dispuso el europeo de 1492, no había ninguna suficiente para interpretar el hecho nuevo que se iba a producir (13). Así, como señala GARCIA GALLO, sin conocer la naturaleza de las tierras, ni la condición de sus habitantes, quedó organizado desde España un mundo desconocido. To dos los problemas que posiblemente podían plantearse fueron resueltos de antemano conforme al Derecho vigente de Castilla; lo que vale tanto como decir, cuanto menos en una serie de cuestiones fundamentales, conforme al Derecho común (14). Se comprende que las primeras relaciones de Colón, de los conquistadores, y de la administración española, partiesen de las teorías jurídicas medievales, que hemos visto, respecto de los infieles y de sus tierras, a los largo de los capítulos anteriores.

Por otro lado, la idea de cruzada medieval no podía faltar en esos primeros momentos, como tampoco toda la carga de ideas y leyendas sobre los mundos remotos desarrolladas durante el medioevo europeo (15).

Además, toda la tradicional concepción del orbis terrarum, con sus tres masas de tierra, Europa, Asia y Africa, pesó con fuerza a la hora de comprender en toda su extensión el alcance del descubrimiento. El hecho trajo hondas alteraciones en la estructura política universal, que había sido trazada contando sólo con lo que desde entonces iba a quedar reducido a una parte del planeta (16).

El descubrimiento había de poner a prueba todo ese conjunto de ideas jurídicas, políticas, geográficas, históricas, sociales y económicas, dominantes hasta entonces.

2. Las ideas de Colón sobre los infieles

Hemos visto en el capítulo anterior cual era la concepción del mundo infiel dominante en la cristiandad. Cómo los cristianos tendían a identificar el concepto de infiel con el de musulmán enemigo de la fé, dado el papel totalmente preponderante y fundamental que éstos tenían en todos los aspectos en las relaciones de la cristiandad con el exterior, y lo que esto supuso a la hora de desarrollar una teoría sobre los infieles. Los contactos con los pueblos paganos del noroeste de Europa no rompieron ese esquema, al igual que tampoco lo rompió la posterior expansión del siglo XV, que llevó a portugueses y castellanos a entrar en relaciones con pueblos distintos de los musulmanes, como eran los guineos y los canarios. Vimos, igualmente, la importancia enorme que el avance tártaro por tierras de Asia y Europa tuvo en cuanto a romper el concepto monoteísta de los infieles por parte de la cristiandad, y las esperanzas que ésta puso en aquellos pueblos tolerantes con el cristianismo. Pero señalamos, también, cómo a partir de mediados del siglo XIV el contacto con esos pueblos decrece, para acabar totalmente con el avance turco, que aisló de nuevo a la cristiandad, y cómo perduró en el seno de ésta, durante todo el siglo XV, la imagen ideal de la existencia de unos pueblos, en el lejano y desconocido oriente, pacíficos, civilizados y deseosos de recibir la fé cristiana. La importancia que esta idea tuvo en la mentalidad europea, en la lucha contra los musulmanes y en el proceso de expansión portugués y castellano durante el siglo XV, ha sido de igual forma puesta de manifiesto.

Pues bien, esa concepción del mundo infiel, esa idea sobre la existencia de unos remotos pueblos amantes del cristianismo y enemigos de los musulmanes, vá a seguir jugando un papel fundamental en el descubrimiento de América. Ya había de ser así, ya que no era otra la concepción del mundo infiel que guiaba la expansión y los hombres de Castilla. En definitiva, el viaje de Colón, por la ruta occidental hacia las Indias, no era otra cosa que un paso más de la expansión medieval de los pueblos de la península ibérica. Sólo más tarde, cuando la conciencia de lo descubierto ponga en claro que no se trata de las Indias, y que la idea de la existencia de pueblos amantes del cristianismo es falsa, pasará a ser considerado el viaje de Colón como el inicio de una expansión cualitativa y cuantitativamente distinta de la del siglo XV.

De esta forma, en función de esa concepción del mundo infiel, prevalente en la Edad Media, fué como se planteó el viaje de Colón.

Dicha concepción la había expresado la Bula Romanus Pontifex en 1455, al distinguir dos grandes grupos de pueblos infieles. De un lado, estaban los musulmanes y enemigos del nombre de Cristo, entre los cuales caían los negros africanos; de otro, los pueblos de la India, amantes del cristianismo y prontos a convertirse a la fé cristiana (17). De estos últimos también habla Pablo TOSCANELLI, en cartas a Cristobal Colón. En la primera, datada en 1474, dirigida al portugués Fernando Martínez, de la cual envía copia a Colón, dice, refiriéndose a las Indias: "Es grande y poblado el país; tiene muchas provincias y muchos reinos del dominio de un sólo príncipe llamado Gran Can, que es lo mismo que rey de los reyes. Ordinariamente tiene su residencia en el Catay; sus predecesores deseaban tener comercio con los cristianos, y ha doscientos años que enviaron embajadores al Papa, pidiéndole maestros que les instruyesen en nuestra fé; pero no pudieron llegar a Roma.... En tiempo del Papa Eugenio IV, vino un embajador que le aseguró el afecto que tenían a los católicos los príncipes y pueblos de su país: estuve con él largo tiempo; me habló de la magnificencia de su rey, de los grandes ríos que había en su tierra, y que se veían doscientas ciudades con puentes de mármol, fabricadas sobre las riberas de un río sólo. El país es bello; y nosotros debíamos haberle descubierto por las grandes riquezas que contiene, y la cantidad de oro, plata y pedrería que puede sacarse de él.." En la segunda, dirigida a Colón, pero sin fecha, además de señalar la civilización y riqueza dice: "... y causará grande alegría al rey y a los príncipes que reinan en estas tierras lejanas abrirles el camino para comunicar con los cristianos, a fin de hacerse instruir en la religión católica y en todas las ciencias que tenemos ..." (18).

De acuerdo con esto se planeó el viaje de Colón, que intentaba llegar a la India navegando hacia el occidente. Por un lado, en las Capitulaciones de los Reyes Católicos con Colón, se establecía, refiriéndose evidentemente a las tierras de los pueblos infieles del primer grupo, "que vuestras Altezas, como señores que son de las dichas mares Oceánas, fagan desde agora al dicho don Cristobal Colón su Almirante en todas aquellas islas e tierras firmes, que por su mano o industria se descubrieren o ganaren en las dichas mares Oceánas..." (19), es decir, siguiendo la teoría y práctica medieval, los reyes cristianos disponían sin más de las tierras de los infieles. Por otro, se le daba una carta en blanco que, según LAS CASAS, fué pedida por el propio Colón (20), para un príncipe desconocido, del cual se esperaban muy buenas disposiciones para con los cristianos. La carta decía así: "Al serenísimo príncipe....., amigo nuestro carísimo. Fernando e Isabel Por los relatos de algunos súbditos nuestros y de otros que de esos reinos y partes a Nos vinieron, hemos sabido con gran alegría cuán buen ánimo y óptima voluntad teneis para con Nos y nuestro estado.... Por lo cual decidimos enviar a vosotros a nuestro capitán Cristobal Colón, portador de los presentes, por quién podreis saber nuestra buena salud y próspero estado" (21).

Todos estos documentos, no hacen más que reflejar esa concepción medieval que señalamos. A los príncipes y Estados infieles de la India, que querían convertirse a la fé cristiana, se les reconocía personalidad jurídica internacional, pues de ellos se buscaba su amistad y alianza, estableciéndose las relaciones en plano de igualdad. Por el contrario, se desconocía totalmente la personalidad jurídica de los demás infieles que pudiesen encontrarse en la navegación hacia la India, siguiéndose respecto de los mismos la práctica tradicional de conquista y apropiación por parte de los reyes cristianos de las tierras de infieles, con los sólo títulos del descubrimiento y toma de posesión.

Los móviles que inspiraban el viaje, no diferían en absoluto de los que habían promovido el proceso de expansión del siglo XV. Los económicos, que aparecen en las cartas de TOSCANELLI, eran el deseo de llegar al país de las especias, de llegar al oro y la plata. Los políticos, expresados ya en la Bula Romanus Pontifex, la conquista de tierras de infieles, de las tierras intermedias, la lucha contra los enemigos de la fé, y la alianza con los indios, amantes del cristianismo, para atacar por la espalda a los musulmanes y enemigos de la fé. Los misioneros, aunque puestos en duda o negados por algunos autores, no podían tampoco estar ausentes, pues se esperaba, y esto lo refleja toda la expansión castellana anterior, convertir a los infieles de las tierras conquistadas y, sobre todo, llevar la fé a aquellos indios que la estaban esperando desde hacía tanto tiempo. GARCIA GALLO, ha señalado un documento oficial, expedido el 17 de abril de 1492, copiado al lado de las Capitulaciones de Santa Fé, en el mismo libro registro, por el que se vé que ese afán misionero no era extraño al viaje. Se trata de una carta dirigida a los Reyes, y príncipes cristianos, y a todos los señores, en la que los Reyes Católicos indican cómo envían "al noble varón Cristobal Colón con tres Carabelas armadas, por las mares oceánicas a las partes de la India, para algunas causas y negocios concernientes al servicio de Dios y al aumento de la fé ortodoxa, y también para nuestro beneficio y utilidad" solicitando para ello que le presten la ayuda que necesite. (22).

El mismo COLON refleja en el Diario de su primer viaje, no sólo la concepción sobre los pueblos de la India que hemos señalado, sino también ese afán misionero. En la introducción dice así: "..... por la información que yo habia dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Can, que quiere decir en nuestro romance Rey de los Reyes, cómo muchas veces él y sus antecesores habian enviado a Roma a pedir doctores en nuestra Santa Fe porque le enseñasen en ella y que nunca el Santo

Padre le habia proveido, y se perdian tantos pueblos cayendo en idolatrías y recibiendo en sí sectas de perdición, y Vuestras Altezas como católicos cristianos y príncipes amadores de la Santa Fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas idolatrías y herejías, pensaron de enviarme a mi, Cristobal Colón, a las dichas partidas de India para ver los dichos príncipes, y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión de ellas a nuestra santa fé.... Y dar la embajada de Vuestras Altezas a aquellos príncipes" (23).

No hay duda, pues, de que cuando se planeó el primer viaje de Colón, se desconocía totalmente la existencia del continente americano. Colón pensaba, al igual que algunos contemporáneos, que era posible llegar a la India, a Catay, por una ruta distinta y más directa, que aquella que buscaban los portugueses con su circunvalación del continente africano, por una ruta occidental que atravesando el océano llegaría rápidamente a la tierra de las especias. Con América, con los pueblos infieles que en ella habitaban, no se contaba, pues en la concepción del mundo cristiano-medieval no existía.

HERRERA, escribiendo un siglo después del descubrimiento, refleja este hecho al decir: "Las Indias Occidentales eran regiones tan fuera de la imaginación de los hombres, que las pudiera haber, que se tenía por desvarío pensar en ello; porque se creía que se acababa la tierra en las islas de Canaria y que todo lo demás al Poniente era mar, aunque algunos antiguos tocaron algo acerca de que la habia.... Pero cierta cosa es, que nadie tuvo noticias claras; y si algunas hubo, fueron rastros y vislumbres, interpretadas después del descubrimiento adonde parece, que Nuestro Señor tenía este Nuevo Mundo en cubierto a los hombres, hasta que por su divinos y secretos juicios fué servido de darle a la nación Castellana". (24)

COLON, en consecuencia, se dirigía a las Indias por la ruta Occidental, que TOSCANELLI, en su carta de 1474, ya señalaba (25), y que el propio COLON declara en su Diario (26).

Pero veamos, pues esto tiene más importancia para nosotros, las reacciones de COLON frente a aquellos pueblos infieles, tan distintos a los que esperaba encontrar, que halló al descubrir América. Para la exacta comprensión de estas ideas de COLON se ha de tener en cuenta que éste estuvo siempre convencido de haber llegado a la India y que no admitió el haber descubierto un nuevo continente.

Este convencimiento de haber llegado a la India, a tierras próximas a las del Gran Can, influye decisivamente en sus ideas sobre los 'infieles que encuentra. Si toma posesión de los mismos

y de sus tierras, como veremos, lo hace porque esas tierras si bien están cerca de las del Gran Can no pertenecen a él, pues la determinación de respetar la personalidad jurídico-internacional de éste ha quedado patente en las líneas anteriores. Con todo, el concepto que se forma de esos infieles, a pesar de someterlos a Castilla, no es negativo, como había sucedido con los infieles canarios y africanos que encontraron castellanos y portugueses en ese mismo siglo, sino claramente positivo, hasta el punto de que respeta su libertad. Para COLON se trataba de infieles alejados y no contaminados por la secta de Mahoma, además de próximos a las tierras, y pueblos amigos del cristianismo, del Gran Can.

Todas estas consideraciones se desprenden del Diario del primer viaje de COLON.

Su convencimiento de haber llegado a la India se manifiesta en el hecho de tratar de hacer uso de la carta para aquel príncipe desconocido del oriente. Así el 21 de Octubre dice: "Más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay; y dar las Cartas de Nuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella" (27). El 28 de octubre vuelve a insistir en la proximidad del Gran Can: "... y entendía el Almirante que allí venían naos del Gran Can, y grandes, y que de allí a tierra firme había jornada de diez días" (28). De nuevo, el 30 de Octubre habla de usar la carta de los Reyes Católicos: "Determinó el Almirante de llegar a aquel río y enviar un presente al rey de la tierra y enviarle la carta de los reyes, y para ello tenía un marinero que había andado en Guinea en lo mismo... Y dice que había de trabajar de ir al Gran Can, que pensaba que estaba por allí o a la ciudad de Cathay, que es del Gran Can ..." (29).

Sus palabras sobre el nivel de civilización de esos infieles están totalmente desprovistas de cualquier tipo de animadversión. En general, y a pesar de su bajo nivel de desarrollo y de encontrarlos muy aptos para ser sometidos a los Reyes de Castilla, no hace más que cantar sus excelencias de vida. Cuán alejadas están estas palabras de las vertidas anteriormente sobre los infieles por parte de la Cristiandad, con la salvedad de los mongoles, y de las que se vertirán más tarde sobre esos mismos indios! No hay duda, de que la proximidad del Gran Can, y su lejanía de los enemigos de la fé, influye decisivamente en este concepto que se forma el Almirante.

COLON, convencido de haber llegado a la India, llama "indios" a los indígenas que encuentra (30). Aunque sus expresiones sobre la naturaleza y civilización van variando en función de los distintos indígenas que encuentra a lo largo de su primer viaje, el saldo es positivo. El Almirante "no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos corazones y francos para dar y tan temero

000130

sos que ellos se deshacían todos por dar a los cristianos cuanto tenían...." (31). Refiriéndose a los reyes dice: "creen Vuestras Altezas que en el mundo todo no puede haber mejor gente ni más - mansa" (32). El 25 de Diciembre llega al máximo en sus alabanzas del carácter idílico de los indios: "son gente de amor y sin codicia y convenientes para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra; ellos aman a sus prójimos como a sí mismos, y tienen un habla la más — dulce del mundo y mansa, y siempre con risa. Ellos andan desnudos, hombres y mujeres, como sus madres los parieron. Más, crean Vuestras Altezas, que entre sí tienen costumbres muy buenas, y el rey muy maravilloso estado, de una cierta manera tan continente que es placer de verlo todo, y la memoria que tienen, y todo quieren ver, y preguntan qué es y para qué" (33).

Este concepto sobre los indios, lleno de sugerencias sobre un estado idílico, no contaminado, en que parece que se encuentran, no vá a durar mucho. Desde el segundo viaje, COLON conoce los ataques de los indios y la existencia de los indios caribes, canibales, así como de costumbres distintas de las cristianas. La consecuencia es que en fecha tan próxima a su primera visión, como 1500, y quizá amargado por su difícil situación frente a la Corona, nos deja, en una carta que escribe al ama del príncipe Don Juan, una visión de los indios totalmente distinta: "Yo debo ser juzgado como capitán que fué de España a conquistar fasta las Indias a gente belicosa y mucha, y de costumbres y seta a nos muy contraria: los cuales viven por sierras y montes, sin pueblo asentado ni nosotros" (34).

El afán misionero señalado queda plenamente reflejado en el Diario. COLON hace constante referencias a la buena disposición hacia la fé cristiana que tienen los indios y a la no existencia de sectas contrarias. El móvil político del viaje, llegar a los pueblos del Gran Can deseosos de recibir la fé cristiana, actúa en ello sin lugar a dudas. Más adelante, la carta de 1500 nos ha mostrado como cambia también en este aspecto su imagen.

El mismo día del descubrimiento, el 12 de Octubre, dice Colón: "Yo, dice él, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fé con amor que no con fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados ... Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían" (35). El 16 de Octubre insiste en la misma idea: "No les conozco secta ninguna, y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender" (36). En su constante arribar a nuevas islas y encontrar nuevos infieles repite lo mismo: "Esta gente es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados, sin ninguna secta que yo

conozca; que hasta hoy aquestos que traigo no he visto hacer ninguna oración, antes dicen la Salve y el Ave Maria, con las manos al cielo como le amuestran, y hacen la señal de la cruz" (37). "Tengo por dicho, serenísimos príncipes, que sabiendo la lengua, dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarian cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y los convertirán, así como han destruido aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo" (38). "Porque yo ví e conozco que esta gente no tiene ninguna secta ni son idólatras, salvo muy mansos y sin saber qué sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros huyen cientos de ellos, aunque burlen con ellos, y crédulos y concedores que hay Dios en el cielo, e firmes que nosotros hemos venido del cielo, y muy presto a cualquier oración que nos les digamos que digan y hacer la señal de la cruz. Así que deben Vuestras Altezas, determinarse a los hacer cristianos, que creo que si comienzan, en poco tiempo acabará de los haber convertido a nuestra Santa Fé multitudumbre de pueblos..." (39). COLON llegó incluso a escribir que ya los tenía por cristianos (40). El móvil misionero queda expresamente establecido, cuando el 27 de Noviembre dice: "Y digo que Vuestras Altezas, no deben consentir que aquí trate ni haga pié ningún extranjero, salvo católicos cristianos, pues esto fué el fin y el comienzo del propósito, que fuese por acrecentamiento y gloria de la religión cristiana ..." (41).

En cuanto al sometimiento de aquellas tierras y pueblos a los Reyes de Castilla, COLON en ning'un momento lo puso en duda, de acuerdo con la concepción cristiano-medieval que ya vimos existía respecto de los infieles. Al no ser tierras, ni pueblos del Gran Can, COLON, cumpliendo las órdenes de Isabel y Fernando, y siguiendo la tradición medieval, tomó posesión de unas y otros para los reyes de Castilla. El Diario, está lleno de estas tomas de posesión. Colón ^{cuando} arribaba a una nueva isla procedía inmediatamente a tomar posesión de ella y de las colindantes en nombre de los Reyes de Castilla, haciendo súbditos a todos sus habitantes. (42). Como en capítulo anterior tratamos ya ampliamente este punto, con el fin de no repetir las mismas citas e ideas, nos remitimos a él.

Respecto de los títulos que legitimaban la adquisición de las tierras y de los pueblos infieles, que no eran más que el descubrimiento y la ocupación, acompañados en última instancia del animus fidei, y como título accesorio, aunque importante para la consolidación del señorío adquirido por los anteriores y sobre todo para los futuros descubrimientos, el de la donación pontificia, nos remitimos igualmente a las consideraciones que se hicieron en el capítulo anterior. Pues, dado que Colón inició su viaje como una continuación de la expansión Castellana a lo largo del siglo XV y en base a unas con

cepciones típicamente medievales, es plenamente aplicable aquí, como ya se señaló entonces, lo que se dijo anteriormente.

Por otra parte, como los Reyes Católicos prepararon la expedición y COLON la realizó, amparado únicamente por los derechos de descubrimiento y ocupación que los cristianos tenían sobre los infieles, sin contar en ese primer viaje con donación pontificia alguna, no vemos porqué se deba tratar más ampliamente este punto.

Otra cosa sucede, cuando a su vuelta a España los Reyes Católicos solicitan de Alejandro VI las Bulas que fortalezcan y reconozcan los derechos adquiridos y por adquirir en los próximos viajes y conquistas en las tierras descubiertas por COLON, apareciendo, en consecuencia, un nuevo título para la conquista, la donación pontificia, llamada a jugar a lo largo del siglo XVI un papel importante. Pero esto pertenece al tercer apartado de este capítulo.

3. Las Bulas de Alejandro VI y los infieles

En el capítulo anterior tratamos ya con cierto detalle de las bulas portuguesas que los pontífices conceden a lo largo del siglo XV y del valor que las bulas en general tienen en el momento histórico en que se dan. Aunque, como ha señalado GARCIA GALLO, las bulas, concedidas por Alejandro VI a los Reyes Católicos, no son otra cosa que un paralelo o duplicación de las concedidas por otros papas a los Reyes de Portugal, de forma que aquellas son la continuación de éstas y no pueden entenderse sin su estudio (42), es necesario hacer unas consideraciones concretas sobre las bulas alejandrinas, pues, si las portuguesas, por el mismo carácter de la expansión de Portugal, no plantean en el futuro grandes polémicas, las españolas, por la amplitud de la expansión castellana, por la importancia de las tierras descubiertas y por el carácter de la colonización, van a dar lugar a una enorme polémica en los siglos posteriores, siendo objeto de las más variadas interpretaciones, en cuanto a lo que representan y a su alcance respecto de las tierras de infieles.

Ante todo, y como indicamos en el capítulo anterior, es necesario enmarcar las bulas en el momento histórico en que se conceden, para ver qué valor se las concede entonces, pues posteriormente se interpretarán en función de intereses y concepciones que no eran los que acompañaron a su promulgación.

No hay duda, y eso ya lo hemos dejado claro, que en la expansión de los reinos cristianos respecto de los infieles, a lo largo de la Edad Media, bastaban los títulos nacidos del descubrimiento y ocupación. Igualmente, se ha visto cómo en el viaje de COLON no se alegan más títulos que los ya señalados, que se estimaban suficientes.

Sin embargo, inmediatamente después de la llegada de COLÓN, la situación va a complicarse. La entrevista que, antes de llegar a España, tiene Colón, por razón de su arribada forzosa, con Juan II de Portugal en la que éste alega que aquella conquista le pertenece, vá a provocar un deseo, por parte de los Reyes Católicos, de asegurarse el dominio de los Indios descubiertos. Aunque no vamos a entrar ahora en la diplomacia que para el caso desarrollaron los reyes españoles, en los dos frentes, portugués y pontificio, el hecho es que rápidamente Isabel y Fernando se lanzan a una carrera con Portugal para adelantarse a las reclamaciones de este país, y colocarle ante los hechos consumados. Para ello, si por un lado tratan, a través de negociaciones, de entretener a Portugal, por otro, hacen intervenir a sus embajadores en Roma, con el fin de obtener unas bulas pontificias, similares a las obtenidas anteriormente por Portugal. Tarea tanto más fácil cuanto era papa Alejandro VI, de la familia Borja, de Valencia, y conocido de los Reyes Católicos por su legación en España, en tiempos de Sixto IV (44).

Es evidente, pues, que los castellanos no estaban muy seguros de los derechos nacidos del descubrimiento y ocupación, y que tratan de lograr un título más eficaz, capaz de salvaguardar sus derechos sobre las nuevas tierras.

El problema jurídico de la conquista de las Indias, sufre, así, desde ese momento, un cambio radical en la mente de los Reyes Católicos (45). Su afán de asegurarse las nuevas tierras, y de excluir a las demás naciones cristianas, les lleva a buscar ~~un~~ título de do nación pontificia, con el cual queden firmes sus derechos y privilegios.

MARAVALL ha señalado este oportunismo que muchas veces ha caracterizado el nacimiento del Estado moderno, indicando cómo "el carácter moderno de los fines de la política estatal y del espíritu que la inspira se revela a veces a través de medios y recursos procedentes de la herencia medieval.... Tal vez no de otra manera habría que entender la apelación a la concesión papal, por parte de los Reyes Católicos y de sus colaboradores, para fundar los derechos de colonización sobre el Continente americano, con un alcance y un sentido que nada tenían que ver con lo antes conocido" (46).

Lo malo para los reyes españoles va a ser que la magnitud del descubrimiento y colonización, la pérdida de poder real y espiritual del papado, y la aparición en Europa de una serie de Estados nacionales fuertes y en expansión, van a poner en entredicho el valor de ese título.

Pero esto viene más tarde. La situación de ese primer momento, que hemos señalado que se produce con los Reyes Católicos, nos la describe Antonio de HERRERA, aunque escondiendo los verdaderos motivos: "y aunque por la posesión que de aquellas nuevas tierras había

tomado el Almirante, y por otras muchas causas, hubo grandes letrados, que tuvieron opinión, que no era necesaria la confirmación ni donación del Pontífice, para poseer justamente aquel nuevo orbe, to davia los Reyes Católicos, como obedientísimos de la Santa Sede, y piadosos Príncipes, mandaron al mismo Embajador, que suplicase a su Santidad fuese servido de mandar hacer gracia a la Corona de Castilla y de León, de aquellas tierras descubiertas y que se descubriesen adelante, y expedir sus bulas acerca de ello" (47).

En esa situación, los Reyes Católicos obtienen de Alejandro VI las bulas solicitadas. Las principales son cuatro:

a) La primera Inter coetera, de 3 de Mayo de 1493, concediendo a los Reyes Católicos las tierras descubiertas y por descubrir, hacia los indios, no pertenecientes a ningún príncipe cristiano (4).

b) La segunda Inter coetera, o bula de partición, datada el 4 de Mayo, aunque su verdadera fecha sea de finales de Junio. En ella se traza una línea a 100 leguas al oeste de las Azores, que separaba las zonas de expansión castellana y portuguesa. Responde esta bula a que los Reyes Católicos y Colón no juzgaron la primera lo suficientemente explícita, en cuanto a la concesión de tierras, como para hacer frente con éxito a las reclamaciones portuguesas. Por ello, y para evitar divergencias con Portugal, se señala la raya de demarcación. En casi todo lo demás el texto coincide con la primera. De ahí que esté antedatada. Una vez obtenida, los Reyes Católicos proceden a olvidar la anterior, esgrimiendo ésta como único documento válido (49).

c) La Eximae devotionis, datada el 3 de Mayo de 1493, pero de fecha posterior, por la que se conceden a los Reyes Católicos, en las tierras que el papa les ha hecho donación, las mismas gracias y privilegios que en el pasado se concedieron a los portugueses en sus expediciones hacia tierras de infieles. En su primera parte el texto coincide con las dos Inter coetera. (50)

d) La Dudum siquiden, de 25 de Setiembre, de ampliación de la donación. Venfa a solucionar, en favor de los Reyes Católicos, el último punto oscuro en el enfrentamiento con Portugal, pues tanto portugueses como castellanos a resultas de las bulas respectivas estaban autorizados para llegar hasta la India, usque ad indos, en las portuguesas, versus indiam, en las españolas, lo que hacía necesario especificar a quien correspondía la conquista de la India. En la bula esta conquista se atribuye a los castellanos (51).

Finalmente, habría que citar la Piis fidelium, de 26 de Junio, nombrando a Fr. Bernardo Boyl vicario apostólico de las Indias, pero que por carecer de interés directo al problema que estudiamos vamos a dejar a un lado (52).

Las dos únicas condiciones que Alejandro II imponía en las bulas, al hacer la donación, eran que las tierras no estuviesen sujetas al dominio de algún príncipe cristiano, y la obligación de enviar misioneros y procurar la evangelización. Condición ésta última que había que jugar un importante papel a la hora de interpretar por los autores posteriores el alcance de las bulas.

La similitud de estas bulas, en cuanto a los temas tratados, concesiones, gracias y privilegios, es manifiesta con las bulas portuguesas anteriores, lo que nos demuestra, de nuevo, su íntima relación y continuación respecto de éstas y que el motivo fundamental que con ellas buscaron los Reyes Católicos fué el encontrar un título seguro, frente a las reclamaciones posibles de Portugal, e idéntico en cuanto a la extensión de los derechos concedidos.

¿Qué valor tuvieron? ¿Cual fué su alcance respecto de cristianos e infieles?. Son preguntas planteadas, ya desde los primeros momentos y que aún hoy día siguen dando lugar a artículos y libros sobre la materia. En el capítulo anterior al tratar de las bulas portuguesas, en cuya línea histórica, aunque no por sus consecuencias, se han de incluir las castellanas, señalamos de una manera general el sentido y alcance de las mismas, válido, por lo tanto, para las que ahora tratamos. En dicho lugar, establecimos cómo en la práctica medieval, los títulos derivados del descubrimiento y ocupación, acompañados del animus fidei, eran suficientes, para legitimar la conquista y dominio de las tierras ocupadas por infieles. La donación pontificia, decíamos entonces, no era un título indispensable, sino un título más del cual podía nacer un señorío legítimo sobre infieles, o en el caso de acompañar a los anteriores, reforzarlos, dando a los reyes que la obtenían una mayor fuerza, sobre todo respecto de los demás príncipes cristianos, en sus conquistas. Constituía, pues, un título para la conquista de tierras de infieles, pero no era el único, ni con mucho el más utilizado. Dijimos también, cómo, si los príncipes cristianos acudían a él para reforzar sus otros títulos, los papas actuaban en sus donaciones probablemente dentro de la óptica teocrática que dominaba en su Curia y, en consecuencia, consideraban estos actos como manifestaciones, cuando menos formales, de su atribuido señorío sobre todo el mundo. Estas generalidades, válidas indudablemente para las bulas de Alejandro VI, vamos a matizarlas a continuación, pues los problemas envueltos en estos documentos son mucho más complejos que los de las bulas pontificias anteriores.

En consecuencia, vamos a fijarnos más en detalle en ellas, no sólo por los problemas que plantean, sino también, por su interés a la hora de estudiar la doctrina de los autores españoles sobre los infieles en los siglos XVI y XVII, en la que constantemente encontraremos referencias y opiniones sobre el valor de las mismas. Como, por otra parte, la opinión sobre las bulas no es la misma con el correr de los años, sufriendo cambios substanciales, hemos de distinguir entre el valor que se las atribuye en el momento histórico en que se conceden y el valor que se las da con posterioridad a esa época, en el cual intervienen una serie de factores e intereses, no presentes en el momento primero, que desvirtúan el valor original. Por último, como señalamos en el capítulo anterior, la diversidad de interpretaciones modernas sobre su alcance es enorme, lo que no facilita nuestras consideraciones. Con todo y prescindiendo de esa polémica, mantendremos la postura que nos parece más adecuada al momento histórico en que se producen.

El primer punto a tratar es el del valor que atribuyen a las bulas los Reyes Católicos, solicitantes de las mismas a Alejandro VI.

No hay duda, y la realización del primer viaje de Colón entre otros hechos nos lo ha demostrado, de que en la mente de los Reyes Católicos los títulos derivados del descubrimiento y ocupación, acompañados del animus fidei, eran suficientes para justificar la conquista de las tierras de infieles. Sin embargo, es también un hecho que, dejando a un lado los motivos políticos y estratégicos que movieron a los Reyes Católicos a pedir las bulas, desde el primer momento, consideraron la donación papal como un título jurídico suficiente por sí mismo para justificar su soberanía en las tierras descubiertas por Colón.

El fundamento de la donación papal como título jurídico aceptado por los Reyes españoles estaba evidentemente en la doctrina teocrática, tan en boga a lo largo de la Edad Media. No sólo en la curia romana, sino incluso en parte de los juristas de la corte dominaba la concepción teocrática, que consideraba al papa como Señor del mundo y, por lo tanto, con poder para ceder las tierras de infieles (53). El reflejo de esto lo tenemos recogido en la Historia del Rey Don Hernando de Jerónimo de Zurita, a propósito de comentar la cesión de la conquista de Africa hecha por Alejandro VI, en 1494, a favor de los Reyes Católicos. Dice así: "Tuvo por bien el Papa en esta demanda de gratificar al Rey, mayormente aviendo tanta esperanza que dello se seguiría grande aumento a la Religión: y así como el año pasado puso límites entre los reyes de Castilla y Portugal en el descubrimiento de las Islas y Tierra firme en la navegación de Poniente, y avia repartido la conquista y concediendoles el dere-

cho y dominio de lo que se fuese descubriendo, también otorgó al Rey y a la Reina, y a sus sucesores, como a reyes de Castilla y Aragón, Sicilia, Valencia y Granada, la conquista de Africa y de todos sus reinos y señoríos; y por la autoridad del Vicario de Christo, en virtud del cual se atribuye también a los Sumos Pontífices el Supremo poder en la tierra sobre lo temporal, le dió la investidura dello..." (54).

Pero es que, además, en el propio Derecho común, aparecía como válido jurídicamente el título de la donación papal. Las Partidas, establecían expresamente este título, como uno de los varios a través de los cuales "se gana el regno derechamente": "La quarta es por otorgamiento del papa ó del emperador quando alguno dellos face reyes en aquellas tierras en que han derecho de los facer" (55). No podía, en consecuencia, extrañar la petición de los Reyes Católicos, con el fin de asegurar lo que ya tenían adquirido por descubrimiento y ocupación, de un título más, que reforzase los anteriores, tanto más cuanto una parte de sus propios juristas lo estimaban como definitivo. Pero si el título de la donación papal reforzaba la posición de Castilla en las tierras descubiertas, no por eso era el único que tenían los reyes españoles. Se trataba de un título, quizás el más definitivo para muchos, que se añadía a los anteriores. Lo refleja LAS CASAS, cuando narra la llegada de los embajadores portugueses a Barcelona para tratar del descubrimiento: "Los Reyes les daban su disculpa, y razón como a Castilla y no a Portugal, el descubrimiento y cuidado de la conversión de aquestas gentes, mayormente después de la concesión apostólica, pertenecía". (56)

El valor de la donación papal aparece, así, claro en el pensamiento de los Reyes Católicos. Estos no dudan del valor de la misma como título del dominio y por eso la piden.

Los documentos de la época nos dan luz suficiente como para ver el pensamiento de los Reyes de Aragón y Castilla sobre los infieles y sobre la donación pontificia.

Fernando el Católico, hizo en 1510 una declaración a su embajador en Roma, Jerónimo de Vich, con el fin de que obtuviese una bula para la guerra contra el infiel, en la que expone sus pensamientos sobre los títulos justos para la adquisición de las tierras de infieles. Dada la importancia de este texto, sacado a la publicidad por Eugenio Sarrablo, lo analizaremos con algún detalle (57).

Comienza señalando cómo no le mueve a la guerra contra los infieles, enemigos de la fé, "ningún linaje ni pensamiento de codicia, sino solamente por la natural inclinación que tenemos a la

dicha guerra y por el bien y acrecentamiento de la cristianidad". Después, viene una frase muy significativa para comprender la situación dominante en la corte castellano-aragonesa, y que ya hemos señalado: la consideración como válidos de los títulos derivados del descubrimiento y ocupación, en términos generales, y al mismo tiempo la idea, fruto del pensamiento teocrático patente en parte de los juristas, de estimar como título igualmente válido, e incluso de mayor fuerza, la donación pontificia, por cuanto con él desaparecía cualquier duda que pudiese existir. Dice así el rey Fernando: "pero así porque algunos quieren decir que para mayor justificación de la dicha guerra convenia que Su Santidad, por su bula apostólica, declarase guerra contra todos los infieles, y nos diese la conquista de todo lo que nos adquiriesemos de las tierras de los infieles..." (58). Es decir que, sin negar el valor de otros títulos, se acudía a la donación papal, para eliminar cualquier punto obscuro que quedase. Esta idea la vuelve a repetir poco después: "y porque en cosa tan santa y tan necesaria, como es la dicha empresa contra infieles, no querriamos que faltase cosa alguna de las que más la pueden justificar, ni para ello quedase ningún escrúpulo para el presente ni para adelante, querriamos que, desde luego, procurase des de ganar de nuestro muy Santo Padre una bula, en que generalmente declarase la dicha guerra contra los infieles, y diese a Nos para Nos y nuestros sucesores reyes de Aragón, todo lo que, con ayuda de Dios nuestro Señor conquistásemos de las tierras de los infieles".

En el mismo documento Fernando el Católico expone los puntos de vista dominantes sobre los justos títulos de guerra contra los infieles. Notorio es su paralelismo con la doctrina medieval ya estudiada. Aunque no hay sistematización de ningún tipo, nosotros vamos a intentarlo. En este punto el Rey Católico empieza haciendo una aclaración, que es la que, como hemos visto, provoca su deseo de obtener un título que elimine toda sospecha de injusticia, y que nos demuestra la existencia y peso en la corte de un cierto grupo de personas, para los que no es justa la guerra sin más contra los infieles, sino que se plantean el problema ya clásico de la guerra justa. Este grupo pone, por lo tanto, en duda la validez de los títulos derivados del simple descubrimiento y ocupación sin otras causas. Aparece, aunque con un enfoque teocrático, vislumbra ya la polémica que estallará poco después sobre los justos títulos para la conquista de América. Conforme a esta situación dice Fernando: "porque dicen que de derecho no es permitido a los príncipes cristianos facer guerra en todas las tierras de todos los infieles, salvo en el reino de Jerusalén, sino en caso que los dichos infieles fagan la guerra a los cristianos, o que la guerra sea declarada contra ellos por el Sumo Pontífice". De acuerdo con esto, los justos títulos para la guerra contra el infiel son: primero, la recuperación de Jerusalén, de los Santos Lugares, título archirre-

petido en la doctrina y práctica medieval y que Fernando entiende, siguiendo la opinión de Bartolo, en un sentido amplísimo, pues según este autor "aquel a quien pertenece la conquista de Jerusalén, lícitamente puede tomar las tierras que poseen los turcos, aunque ellos no tengan a Jerusalén. Porque según él dice, sin ganar de las dichas tierras, Jerusalén no se puede conquistar, ni después de conquistado, conservar, y a quién se concede una cosa se conceden todas aquellas sin las cuales aquella no se puede hacer". Lo que significaba que todas las tierras mediterráneas en poder de los infieles se podían conquistar, con la sola causa de recuperar o mantener los Santos Lugares. Segundo, la guerra que los infieles hagan a los cristianos, que ha de entenderse en sentido amplio, como especifica al decir que "asimismo la Iglesia permite que para la defensa de los cristianos, se puedan tomar los infieles y sus tierras si las tierras de los infieles dañan a las tierras de los cristianos vecinos. Siguese que, por evitar este daño, los cristianos más vecinos lícitamente pueden tomar las tierras de los infieles..." Título, pues, de enorme extensión en su aplicación concreta. Tercero, que el papa declare la guerra a los infieles, título típicamente teocrático, que supone la donación pontifica de las tierras conquistadas en virtud del mismo, y que hemos visto reflejado, no sólo en los autores más o menos teocráticos, sino incluso en Las Partidas, lo que demuestra su valor y vigencia en los reinos ibéricos. Es a este último título al que acude Fernando el Católico para proceder en ese momento a la guerra contra los infieles. Quizás la razón de ello y de las consideraciones que hace, esté, aparte de la influencia teocrática, en que ya la licitud de la conquista de los infieles y tierras americanas había empezado a procupar a una minoría.

Pero lo que ahora nos interesa resaltar de esta declaración es el valor que Fernando el Católico atribuía a la donación pontificia, valor real, efectivo, no formal como han señalado algunos autores, pero que no excluía el valor de otros títulos. Las bulas americanas se presentan, pues, como auténticos títulos jurídicos para la posesión de las tierras de infieles.

No era otro el pensamiento de Isabel la Católica. En su testamento dice que las Indias habían sido incorporadas "a estos mis Reynos de Castilla e León según que en la Bula Apostólica a Nos sobre ello conocida se contiene...", y en el codicillo a dicho testamento dice: "Item, por quanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica, las Islas y tierra firme del Mar Oceano, descubiertas e por descubrir, nuestra principal intención fué, al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión..." (59).

En suma, se puede concluir que los Reyes Católicos, reconocieron pleno valor jurídico a la donación pontificia, aunque sin desconocer el valor jurídico de los otros títulos, descubrimiento y ocupación, que tenían sobre las Indias. Si desde el momento en que obtienen las bulas pasan éstas a primer plano y se transforman en el título por antonomasia, fué, como ha señalado LOPETEGUI, porque la concesión pontificia, era por sus expresiones el título más claro y comunicaba cierta impresión de cosa sagrada por la intervención del papa, siendo, por lo tanto, el título más apto cuando se hablaba en general ante el pueblo (60).

La misma interpretación del título de la concesión pontificia aparece, en el primer periodo del reinado de Carlos V, admitida por la gran mayoría de los teólogos y juristas, así como por el propio Emperador.

En el Memorial de 1519 de los predicadores del Rey, sobre las encomiendas, aparece claramente el valor real de la concesión pontificia, que en cierta manera viene a ser un reflejo de la disposición de Las Partidas, que hemos visto. Por su interés merece la pena citar ese punto concreto: "Item, esta encomienda es dañosa al bien del rey, nuestro señor, porque le quita el justo y verdadero título y dominio de aquellas tierras, que tenía y tiene ... Porque por una de tres maneras, el que no era señor de algún pueblo ni le pertenecía por herencia, puede ser justo señor del: la primera si el superior del suyo o de aquel pueblo, en justa pena de males cometidos, los pusiese so el señorío de la tal persona, privando dél los primeros señores, con justa causa; la 2ª, si tal superior pusiese aquel pueblo en subjección de tal príncipe para que con muy buenas obras, en acrecentamiento temporal y espiritual de aquel pueblo, mereciese el señorío dél; la 3ª, por querer sua sponte y voluntariamente el tal pueblo someterse y sujetarse al tal señor; y cualquier príncipe que, sin alguno destos títulos posea y usa del dominio de alguna tierra, no es rey ni verdadero señor, sino pésimo y tirano se puede llamar, pues manifiestamente consta que el sumo pontifice no privó por delitos del señorío, a los señores de aquellas tierras, porque ni eran infestadores de la fe, ni cismáticos, ni la sola infidelidad basta para privarlos de dominio, máxime en tierras que nunca fueron sujetas a la Iglesia. Resta, pues, manifiestamente que el dominio y señorío del rey, nuestro señor, depende, o del bien y acrecentamiento que procure a quella república, como suena la concesión apostólica, o de la voluntad de aquellos pueblos ..." (61). Los predicadores admiten, pues, tres títulos: herencia, concesión del superior, Emperador o Pontifice, y voluntario sometimiento. La concesión por el Emperador o Papa puede hacerse ^{o bien en castigo de delitos cometidos} o bien, sin haber culpa, con el fin de promover el bien espiritual y temporal del pueblo objeto de la concesión, que es el caso que según los predicadores nos ocupa.

Respecto de Carlos V, además de otros documentos, se puede citar aquí la carta que dirige a su Embajador en Portugal, Zuñiga, en el año 1523, a propósito de la cuestión de las Molucas: "Cuan-to más, que el derecho de nuestra propiedad y posesión estaba cla-ro para nuestra justa ocupación, a lo menos no se podía negar que tenemos fundada nuestra intención por derecho común, segund el cual las islas y tierra nuevamente halladas eran y son de aquel que primeramente las ocupaba y poseía, en especial ocupándolas con abto-ridad de la sede apostólica, a la cual, o al Emperador, segund la opinión de otros se concede tan solamente dar esta facultad..." (62). Para Carlos V, al igual que, para los Reyes Católicos, la donación pontificia era un título plenamente válido, pero no el único. El descubrimiento y ocupación, títulos del derecho común, también eran eficaces, aunque las bulas eran el más importante. La solución de los nuevos problemas conforme al derecho común conti-nua.

Sin embargo, tanto este documento como el memorial anterior, nos han demostrado que si la teoría teocrática seguía siendo fuer-te, no se había abandonado tampoco la concepción que hacia al Empe-rador señor del Mundo, título contra el que arremetería Vitoria poco después y que veremos en su lugar correspondiente.

Si, como hemos visto, dentro de la propia corte, existía un fuerte sector de personas imbuidos por ideas teocráticas, cuánto más poderosa será esa doctrina en la Curia Romana. No hay, pues, duda, como lo ha establecido CASTAÑEDA, de que las bulas se conce-den, desde la óptica pontificia, como una manifestación del señorío universal del Papa y, por lo tanto, inmersas en la doctrina teocrá-tica. Se trataba de una verdadera donación por parte del Romano Pontifice, considerado como dueño de la tierra, con vistas a su misión espiritual (63). El texto de la segunda Inter caetera, es bien expresivo en este sentido: "todas las islas y tierras firmes, descubiertas y por descubrir ... por la autoridad de Dios omnipoten-te concedida a San Pedro, y del Vicariato de Jesucristo que ejer-cemos en la tierra, con todos los dominios de las mismas, con ciuda-des, fortalezas, lugares y villas y los derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias, a vos y a vuestros herederos los Reyes de Castilla y León, perpetuamente, a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos, y a vos y a vuestros herederos mencionados; y de ellas, señores con plena, libre y onmímota potestad, autoridad y jurisdicción, os hacemos, constituimos y diputamos ..." (64). Aunque, repetimos, esta manifestación teocrática solo es plenamente válida desde la óptica pontificia.

Respecto al punto de vista personal de Alejandro VI, si bien las palabras anteriores son evidentes, se ha de señalar que este papa se distinguió por su tendencia a ultimar la reconquista de los territorios sometidos a la soberanía otomana, por lo que no era indi-

ferente a su proselitismo que los indígenas de las Indias permaneciesen fuera de la fe. Se aprovechó así de la coyuntura para extender la religión católica, como el propio texto de las bulas lo repite continuamente. El enviar misioneros y la evangelización de dichas tierras era una de las condiciones de la donación (65). La actuación en lo temporal encontraba así una justificación en el fin espiritual, lo que explica que perdurase el valor de las bulas como título aún después de decaer casi totalmente la teoría teocrática a partir de Vitoria.

En resumen, en el momento histórico en que se producen las bulas, éstas son un título válido para adquirir dominio, pero solo uno más, entre los varios que perduran de acuerdo con la teoría y práctica medievales.

Pero si hasta ahora hemos presentado más o menos a las bulas castellanas como una continuación o réplica a las portuguesas, conviene, sin embargo, resaltar algunas diferencias entre ellas.

La principal, y que se verá más en detalle, era la situación de hecho que unas y otras consideraban. Las portuguesas se presentaban inmersas en una lucha secular, en una cruzada envolvente contra el Islam y, por un error de perspectiva y apreciación, contra los infieles africanos, considerados como aliados de los sarracenos y enemigos del nombre de Cristo, con el consiguiente derecho de ocupación y conquista, mientras que las de Alejandro VI, aunque condicionadas por el nulo conocimiento que de la realidad del descubrimiento se tiene y por el espíritu de lucha contra el infiel y de alianza con los Indios, amantes del cristianismo, que mueve, aparte otros motivos, el primer viaje de Colón, recalcan la mansedumbre y buena disposición para la fe de los indios descubiertos por Colón. Ya no estamos ante aquella radical clasificación de los infieles, que hemos visto en las bulas anteriores. Con todo, las consecuencias son las mismas, tanto en unas como en otras se concede, independientemente de que ya lo hubiesen consumado de hecho los reyes portugueses y castellanos con anterioridad, la conquista y ocupación de las nuevas tierras. Sólo que si las portuguesas autorizan a reducir a esclavitud y apoderarse de los bienes de los indígenas, las castellanas guardan silencio en este punto. El espíritu de cruzada empezaba a ser sustituido, como ya se había manifestado en la conquista de las Canarias, por el de misión (66).

Pero quizá el punto en que la diferencia sea mayor está en la realidad a la que se aplican. Claro que esta diferencia sólo desde una perspectiva histórica puede verse y, en consecuencia, no existió cuando se dieron. Nos referimos a que en las bulas alejandrinas se desconoce totalmente la existencia de América, pues en 1493, nadie sabe que existe ese continente y habrán de pasar muchos años para que el mundo se de cuenta de lo que representa el descubrimiento de

Colón. Ni éste, ni los Reyes Católicos, ni Alejandro VI, podían imaginarse que las bulas afectaban a un Nuevo Mundo y que, por lo tanto, su alcance real fuese tan grande. Solo muchos años después, cuando la colonización se realiza, se pudo apreciar el alcance y lo insólito de la donación pontificia.

Esta perspectiva que señalamos clarifica el sentido de las bulas, reduciéndolas a su justo límite, que no es otro que el que tenían las bulas portuguesas. Cualquier otra interpretación sólo serviría para desvirtuar su sentido y alcance. Sin embargo, esta ignorancia de la realidad a la cual se aplican no afecta a lo señalado anteriormente sobre la naturaleza de la concesión y sus fundamentos jurídicos.

Después de todas estas consideraciones destinadas a encuadrar las bulas dentro del mundo al que pertenecen y a establecer, en consecuencia, su sentido y valor, bueno es que pasemos a ver algunos de los puntos de las mismas que tienen más interés para nuestra tesis, en concreto aquellos que afectan a los infieles.

La opinión sobre la condición de los indios que las bulas señalaban no encuentra muchos antecedentes en la práctica medieval. No hay duda que el propósito del viaje de Colón, llegar a la India, a pueblos pacíficos y deseosos de adorar el nombre de Cristo, y el concepto que Colón se forma sobre los indios, expresado en su Diario, son los únicos datos que manejan los Reyes Católicos al solicitarlas y Alejandro VI al concederlas. El que no se haya llegado al Gran Cañ justifica la apropiación de esas tierras, cercanas, según Colón, al mismo. Así se explica que en las dos Inter caetera, se diga de los pueblos encontrados "que viven pacíficamente y, según se asegura, andan desnudos y no comen carne" y que "estas gentes ... creen en un Dios Creador que está en el Cielo" y son "bastantes aptas para abrazar la Fé Católica a imbuirles buenas costumbres", por lo que se tiene "la esperanza de que, si se les enseña, fácilmente se introducirá el nombre del Salvador nuestro Señor Jesucristo" (67).

Este concepto sobre los infieles se repite en la bula Ineffabilis de Alejandro VI, concedida, el 1 de Junio de 1497, al Rey Don Manuel de Portugal (68). En ella no se alude a ningún pueblo o región determinada, sino simplemente a los infieles. Ni representa, según GARCIA GALLO, una actitud nueva respecto de los pueblos infieles dóciles y dispuestos a la conversión, que en este caso solo pueden ser sometidos, según la bula, por su voluntad a los príncipes cristianos. El documento pontificio se limita a legitimar ese poder sobre los pueblos sometidos voluntariamente (69).

En cuanto a la preocupación de las bulas por la propagación de la fé no hay duda ninguna, por lo que no entraremos en ello (70).

Otro punto de interés, del que tampoco vamos a hablar por ser manifiesto, es la matización que constantemente se hace, a los efectos de la donación, de que no se trate de tierras pertenecientes ya a otros príncipes cristianos, y la exclusión, una vez hecha la concesión y adquirido el dominio por España, de las demás potencias cristianas. Las bulas concedían un monopolio temporal y espiritual sobre las tierras objeto de donación. Sobre este punto habrían de recaer las críticas de las potencias extranjeras respecto del valor de los documentos pontificios, al mismo tiempo que sería utilizado por los españoles como punto de defensa frente a las intromisiones extranjeras. LAS CASAS, VITORIA, SEPULVEDA y SOLORZANO, entre otros, acudieron al mismo para justificar la exclusión de las demás potencias (71). Las bulas aparecen así como base del exclusivismo español.

Hasta ahora hemos procurado limitarnos al sentido y alcance que las bulas de Alejandro VI tuvieron realmente cuando se dieron, y para ello nos hemos ceñido en nuestro análisis al momento histórico en que tienen lugar, como única forma de comprenderlas. Sin embargo, ya hemos señalado cómo el sentido y alcance de las bulas no es el mismo a lo largo de todo el período de dominación española, sino que sufre importantes cambios sustanciales con el correr de los años, interpretándose en función de intereses y situaciones distintas de las originales y muy dispares entre sí.

Debemos, pues, si queremos tener una visión global de las bulas, tratar, aunque sea brevemente, de esas posteriores interpretaciones, tanto más cuanto las bulas van a ser punto de referencia obligado al estudiar la doctrina de la escuela española del derecho de gentes. Es entonces que las estudiaremos en detalle.

Para comenzar nada mejor que traer a colación un texto de SOLORZANO que puede acercarnos al problema y permitirnos comprender la polémica que se planteó.

Dice así: "De la Bula de Alejandro VI, que acabamos de referir, no se puede dudar ..."

"Lo que se ha querido poner en duda, es, qué género de dominio se quiso conceder y concedió por ella a los Reyes Católicos, y sus sucesores en los Reynos de Castilla y León: porque algunos graves Autores [Las Casas, Cayetano, Soto, Vitoria, Córdoba, Acosta, Belarmino, Gregorio de Valencia, Molina, Salas y otros] dicen, que sólo el cuidado de la predicación, conversión y protección

general de los Indios, y que fuesen como sus Tutores, y Curadores, para que se conservasen en paz, y buena enseñanza, después de reducidos, y convertidos, con prohibición de que otros Reyes, ni Príncipes no se pudiesen mezclar en esto: pero no para que ellos privasen á los que tenían los Indios, ni les tomasen sus Provincias, haciendas, y Señoríos: sino es en caso que cometiesen excesos por donde mereciesen ser develados".

"Pero otros, no menos graves y muchos más en número [Juan López de Palacios Rubios, Sepulveda, Malferit, Marguardo, Gregorio López, Metello Borrello, Sanderus, Martha, Bobadilla, Zavallos, Herrera, Bozio y otros], son de opinión, que el dominio, y jurisdicción, que se les quiso dár, y dió en todo lo que entonces se havia descubierto del Nuevo Orbe, y adelante se descubriese, fué general, y absoluto, y para que quedasen Reyes, y dueños de las Provincias, y personas, que descubriesen, convirtiesen, y reduxesen á la Iglesia, y á su obediencia, con cargo de cuidar con todas las veras de cuerpo y alma de esta conversión, y propagación de la Fé, y que fuesen bien instruidos, y conservados en ella los yá convertidos" (72).

Aunque, como veremos, la variedad de opiniones sobre las bulas no se reduce simplemente a dos, como señala SOLORZANO, su división de los autores y planteamiento dualista de las tesis sostenidas es reflejo de las dos grandes corrientes sobre el alcance de las bulas, y, por ello, plenamente válido.

El primer aspecto a tener en cuenta, respecto a las opiniones que los documentos pontificios merecieron a los hombres de los siglos XVI y XVII, es el de su necesidad. Hubo muchos autores que, conforme a la práctica medieval, sin rechazar en consecuencia el valor real de las bulas como título de conquista, afirmaron la no necesidad de las mismas para la legítima posesión de las Indias por España, por cuanto los títulos derivados del descubrimiento y ocupación eran suficientes y válidos, como ya hemos visto. Para dichos autores las bulas eran algo superfluo que España no necesitaba. Es evidente que esta era una opinión muy extendida en el mundo medieval y era uno de los pilares sobre los que se asentaba el derecho de gentes, tal como se desarrolló en la Edad Media.

HERRERA nos señala la existencia de esa importante corriente que afirmaba que los títulos derivados del descubrimiento y ocupación eran suficientes. Así dice: "y aunque por la posesión que de aquellas nuevas tierras habia tomado el Almirante, y por otras muchas causas, hubo grandes letrados, que tuvieron opinión, que no era necesaria la confirmación ni donación del Pontífice, para poseer

justamente aquel nuevo orbe ..." (73). El mismo HERRERA, es de esa opinión: "y que los Reyes de Castilla, antes que otros, tenían justo título al Principado de las Indias, por el derecho de las gentes que permite estas conquistas" (74).

Que esta opinión estaba muy generalizada y que incluso dominaba en el Consejo de Indias lo señala LAS CASAS, contrario a la misma: "y esto acaeció por la ignorancia de los del Consejo y error con que anduvieron siempre ciegos, estimando que, porque los reyes de Castilla descubrieron por medio del Almirante Colón aquestas Indias, tenían ya derecho para por paz o por guerra, o por mal o por bien, por fuerza o por grado, las gentes y señoríos dellas sojuzgallas y señoreallas, como su fueran las tierras de Africa" (75).

VITORIA, también contrario a esa opinión, señala al tratar de los títulos no legítimos que: "Pudiera alegarse otro título: el derecho del descubrimiento. Al principio no se alegaba otro, y con sólo este primer título se hizo a la mar Colón el genovés. Parece que este título es suficiente, porque las cosas que están abandonadas son, por derecho de gentes y natural, del que las ocupa..." (76).

En este sentido se afirma SEPULVEDA: "Pero ya, por el Derecho de gentes, según el cual las tierras de nadie pasan a poder de los ocupantes, se ha conseguido que el Imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los españoles; no porque aquellas regiones carecieran de señores, y príncipes, sino porque aquellas gentes no pertenecían al imperio de ningún príncipe cristiano" (77).

De igual forma se proclama FERNANDEZ DE OVIEDO: "E hobieron primero aquellos sanctos príncipes la merced e concesión destas Indias por el Summo Pontífice, así porque con más justo título su sancto propósito se efectuase (que era ampliar la religión cristiana, como siervos de Dios, e aunque para esto no tuviesen necesidad, tomaron licencia e título del vicario de Cristo, a quién ellos siempre con fiel corazón tuvieron obediencia)" (78).

Por último, SOLORZANO, sin negar el valor de las bulas, afirma la existencia de otros títulos legítimos, que, por lo tanto, no hacen necesaria la donación papal. Entre ellos señala el de la ocupación: "Y verdaderamente para las Islas, y tierras, que hallaron por ocupar y poblar de otras gentes, ó yá porque nunca antes las huviesen habitado, ó porque si las habitaron, se pasaron á otras, y las dexaron incultas, no se puede negar que lo sea, y de los más conocidos por el derecho natural, y de todas las gentes, que dieron este premio a la industria, y quisieron que lo libre cediese á los que primero lo hallasen, y ocupasen, y así se fué practicando en todas las Provincias del Mundo ..." (79). Después, por si alguno

dice que ya estaban ocupadas, da una serie de argumentos, llegando a la opinión de Sepulveda, que hemos señalado.

Dentro de esta misma corriente que insiste sobre la no necesidad de la donación pontificia, y referida ya a la práctica del Estado español, tenemos la carta que Carlos V^o dirige al Cardenal de Toledo, el 7 de Mayo de 1541, en un momento en que Francia aspira a la conquista de tierras americanas. El argumento nos demuestra el poco o nulo valor que las bulas tienen en el ámbito europeo ya por esos años, y como Carlos V^o prefiere por ello acudir a otros títulos jurídicos para asegurarse las Indias. Dice así: es necesario hacer valer "el hecho de que hemos descubierto, conquistado y poblado ese país, nos y nuestros predecesores, a costa de grandes gastos, que lo hemos ocupado y poseído pacíficamente sin interrupción, y no insistir demasiado sobre la concesión de la santa sede apostólica, a causa del poco caso que de ella hace el rey de Francia" (80).

La opinión contraria, que insistía en la necesidad de las bulas para la legítima ocupación de las Indias, por los monarcas españoles, ya la hemos visto al hablar del alcance de los documentos pontificios. Allí, señalamos la existencia de un grupo dentro de la corte, con influencia sobre Fernando el Católico, que señalaba la necesidad de esta donación. Incluso el propio Fernando, en las instrucciones que dirige a Jerónimo de Vich, se hace eco de esta necesidad.

La discusión sobre la necesidad de las bulas no tiene un gran interés desde el punto de vista que nos ocupa y después de señalado su valor. Nos interesa mucho más ver cual es el alcance que se atribuye en los siglos XVI y XVII a esos documentos pontificios, pues el hecho de que hay que partir es que, inmediatamente después de la llegada de Colón, los Reyes Católicos, se apresuraron a pedir la concesión papal.

En este aspecto, del alcance y sentido de las bulas, se pueden distinguir dos grandes corrientes de pensamiento. Una, la de aquellos que solo atribuyeron a las bulas un alcance misionero. Otra, la de los que consideraron que las bulas otorgaban a España, en primer lugar, el dominio material de aquellas tierras. No es otra, en definitiva, la división de las opiniones de los autores que hace Solorzano y con la cual hemos iniciado esta parte. Otras opiniones, como las que afirman el carácter arbitral de la intervención pontificia, tienen menos interés.

Como más adelante, en los capítulos que estudian el poder temporal del Papa y los justos títulos de conquista, nos ocuparemos del mismo tema, vamos a limitarnos ahora a hacer una brevísima consideración de los autores.

Entre los autores que solo atribuyeron a las bulas, por si solas, no concurriendo otras causas, un alcance espiritual, misio nero, de predicación del Evangelio, tenemos en primer lugar a VITORIA.

VITORIA, como se verá con más detalle, parte de la negación de la autoridad universal del papa, privando de valor, en consecuencia, al título de que las Indias habian sido ocupadas justamente por la autoridad del papa. Solo le concede potestad temporal en orden a las cosas espirituales, y por ello no tiene ningún poder temporal sobre los infieles. En consecuencia concluye: "De todo lo dicho, se desprende claramente que tampoco este título es válido contra el derecho de los bárbaros y que los cris tianos no tienen causa justa para declararles la guerra, tanto si se quiere fundar en que el Papa donó, como señor absoluto, aquellas provincias, o porque no quieran reconocer la soberania del Papa" (81). Así, las bulas sólo conferían, sin mediar otras causas, el derecho a predicar el Evangelio. Este era el segundo título legítimo de VITORIA: la propagación de la religión cristiana. De acuerdo con ello, si bien "esto es de derecho común y esta permitido a todos, pudo, sin embargo el Papa encomendar esta misión a los españoles y prohibírsela a los demás" (82). Aquí aparece el alcance de las bulas, que sólo es, en principio, espiritual. Sólo si los bárbaros "impiden a los españoles anunciar libremente el Evangelio... pueden éstos predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y si fuera necesario, por esta causa aceptar o declarar la guerra, hasta que den oportunidad y seguridades para predicar el Evangelio" (83). Las bulas por si solas no conceden la conquista, ésta solo vendrá, para VITORIA, como consecuencia de las mismas, si se dan otras causas, impedir la predicación y conversión, que la justifiquen.

Pero no fué VITORIA el primero que puso en entredicho el título de la donación papal, entendido en sentido temporal. Fué MONTESINOS, quién, sin arremeter explícitamente contra la donación pontificia, negó la legitimidad de tal título. En su sermón ~~de~~ la Española, de 1511, que representaba según Las Casas el pensamiento de todos los dominicos de la isla, afirmó: "¿Con qué derecho y con qué justifia teneis en tal cruel y horrible servidumbres aquestos indios? ¿Con qué autoridad habeis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras men sas y pacíficas...? ¿Estos, no son hombres?" (84). A pesar de que no eran títulos lo que MONTESINOS se proponía discutir, sino reprender los abusos que se hacian, no hay duda de que sus palabras implicaban una negación de los títulos, incluido el de la donación pontificia. Si eran hombres, si tenían sus tierras y señores, y habían sido despojados de ellos injustamente, se lle

gaba evidentemente a la negación de la legitimidad, entre otros títulos, de la donación pontificia. Que esto fué así, nos lo demuestra la reacción de Fernando el Católico, que considera que ponen en duda sus derechos a las Indias, y la del padre provincial de los dominicos que le dá excusas, explicando que si ha bian predicado de aquella forma era porque no conocian la donación pontificia.

En idéntica línea a la de VITORIA está Domingo de SOTO, quién dice que "el Papa no concedió a los reyes de España, el dominio sobre los países descubiertos, ni podia concederle (ya que no lo tenia). Las bulas de Alejandro no conceden a nuestros reyes Isabel y Fernando otro derecho que el de predicar el Evangelio y proteger a los predicadores ..." (85).

Uno de los que con mayor profusión estableció esta tesis fué LAS CASAS. A lo largo de toda su gigantesca obra nos ha dejado múltiples testimonios de esta idea, pero donde quizá llega a conclusiones más radicales es en Los tesoros del Perú. Dice lo siguiente: "La tercera consideración es que la causa final de dicha institución, concesión o donación papal a nuestros Reyes para el Imperio de aquel mundo, no fué el que el Sumo Pontífice pretendiese de manera principal, encumbrar a nuestros Reyes de las Españas a un estado más elevado o hacerlos más ricos, sino que la causa final fué exclusivamente la predicación del Evangelio y la dilatación de la Fe, o del culto divino o de la Fé cristiana, la conversión y salvación de los habitantes de aquel citado mundo y todo para su provecho y favor. Puesto que esto es lo que principalmente como fin se propone el Sumo Pontífice, no busca sino de lejos y accidentalmente algún bien para nuestros Reyes o alguna utilidad temporal para ellos" (86). "La cuarta consideración, y es que el Sumo Pontífice por la tantas veces citada institución, por la que entrega a nuestros Reyes el mando sobre dicho mundo, no dió a entender que privaba a los reyes o señores naturales de él de sus dignidades y jurisdicciones señoriales y reales o que concedía alguna otra cosa a nuestros Reyes ..." (87).

LAS CASAS, sin embargo, no duda en afirmar el supremo señorío que corresponde a España sobre esas tierras, compatible, según él, con los señoríos indios. Las bulas accidentalmente implicaban derechos temporales.

Dentro de la corriente que interpretó las bulas en un sentido espiritualista se encuentran también, entre otros, Melchor CANO (88), Bartolomé de CARRANZA (89), Diego de COVARRUBIAS (90), Juan de la PEÑA (91), José de ACOSTA (92), Luis de MOLINA (93), y Francisco SUAREZ (94).

Igual doctrina se afirmó en la Congregación de Prelados de la Nueva España, de 1544: "La causa única y principal de conceder la Sede Apostólica el principado Supremo y superioridad de las Indias a los Reyes de Castilla y León, fué la predicación del Evangelio y dilatación de la fé y religión cristiana y la conversión de aquellas gentes naturales de aquellas tierras, y no por hacerlos mayores señores ni más ricos príncipes de lo que eran" (95).

Frente a este numerosísimo y significativo grupo de teólogos, que defienden el alcance espiritual de las bulas de Alejandro VI, se alza, como señalamos, otro grupo, constituido principalmente por juristas, que consideran a los documentos pontificios como un auténtico título de conquista por el cual se atribuyó a los Reyes españoles el dominio temporal de las Indias. El alcance material de la concesión era lo primordial, la predicación y conversión de los infieles venía después, como una consecuencia del dominio.

COLON, una vez otorgadas las bulas, consideró a éstas como título válido para la conquista de las tierras descubiertas y por descubrir. Así lo establece en el Memorial de la Mejorada, cuando dice que "a ellos el summo pontificó les avia donado e con cedido todas las yslas y tierras firmes, descubiertas y por descubrir ...; y que asy como todo ge lo avia donado que asy ya todo lo tenían por suyo, y que entendian de lo descubrir ..." (96).

Lo mismo, aunque descondiendo a los argumentos que lo justifican, afirman Juan LOPEZ DE PALACIOS RUBIOS, (97), Matias de PAZ, (98) y FERNANDEZ DE ENCISO, el cual en un Memorial que envió al rey, a raíz de la Junta de Burgos, dice: "E que por esto el Rey Católico podía enviar a requerirlos que le diesen la tierra, pues se la habia dado Dios é el Papa en su nombre, é se la habia quitado á ellos, porque eran idólatras; é que si no se la diesen se la podia tomar por fuerza, é á los que se la defendiesen matarlos é prenderlos, é á los presos darlos por esclavos..." (99). Sus doctrinas las veremos en detalle al final de este capítulo.

No es otra la postura de LOPEZ DE GOMARA, quién dice que "porque les hallaron los españoles, hizo el Papa, de su propia voluntad y motivo, y de acuerdo con los cardenales, donación y merced a los Reyes de Castilla y León de todas las islas y tierra firme que descubriesen al Occidente, con tal de que al conquistarlas enviasen allá predicadores a convertir a los indios idólatras. Inserto aquí la bula del Papa, para que todos la lean, y sepan que la conquista y conversión de las Indias, que los españoles hacemos, es con autoridad del Vicario de Cristo" (100).

SEPULVEDA se encuentra también, como es lógico, entre los autores de este grupo. Para este autor, "Alejandro Sexto, Pontífice máximo, por voluntad de los Reyes de Castilla, que por derecho propio reclamaban esta empresa para sí, en el año de mil cuatrocientos noventa y tres del nacimiento de Cristo, les dió el encargo de someter a su dominio a estos bárbaros, y no sólo invitarles al banquete evangélico, esto es, a la fe de Cristo, sino, caso de rechazarlo, obligarles a entrar del modo que dijimos. Declarada la justicia de esta guerra con el decreto y juicio imparcial del Sumo Sacerdote, me extraña que alguno .. pueda dudar de la justicia de esta campaña ..." (101).

Lo mismo sucede con Juan MATIENZO, quién afirma que "las Indias fueron ganadas justamente. Por la concesión de el summo pontífice..." (102), señalando a continuación otros posibles títulos.

Antonio de HERRERA, llega a iguales conclusiones: "Por todo lo cual visto que así por razón natural y por reglas de derecho Divino, natural y humano y de la Ley Divina, lo debia hacer su Santidad, dió a los Reyes de Castilla y León, y a sus sucesores, el soberano Imperio y Principado de las Indias, y su navegación con jurisdicción alta y Real e Imperial dignidad y superioridad sobre todo aquel hemisferio" (103).

Sin embargo, como señalamos, no son estas dos posturas, con ser las fundamentales y de más incidencia en el problema de la legítima conquista de las Indias, las únicas que adoptaron los autores ante las bulas de Alejandro VI. Junto a ellas, hubo otros autores que las consideraron como un fallo arbitral. Incluso alguno de los autores ya señalados no se atuvo a una sola solución, sino que a lo largo de su obra admitió otras o varió su interpretación.

Entre los que aceptaron la tesis de que se trataba de un fallo arbitral del papa se ha de citar a MARTIR DE ANGLERIA (104) y a LOPEZ DE GOMARA, que a pesar de considerar las bulas como un título para la conquista material, dice que "dividieron entre sí las Indias por no reñir, con autoridad del Papa" (105).

Poco más se puede decir ya de las bulas de Alejandro VI, si no queremos repetir las consideraciones que se harán en otras partes de la tesis. Creemos que con lo anterior ha quedado clara la problemática que las bulas plantearon, el alcance real que tuvieron cuando se otorgaron, tanto respecto de los reyes españoles, como respecto del Papa, y las reacciones que desde el primer momento provocaron. Sigamos, pues, adelante.

4. La Junta de Burgos de 1512 y sus consecuencias

Ya hemos hecho referencia al sermón de MONTESINOS (año 1511) y a la importancia que tuvo por lo que al replantamiento de los títulos legítimos sobre las Indias se refiere. Bueno es que lo veamos, ahora, con más detenimiento, por cuanto la Junta de Burgos de 1512, no será en parte más que su consecuencia.

Sin embargo, como ha señalado PÉREZ DE TUDELA, no fueron éste, ni los dominicos, los primeros en salir en defensa del indio, sino que tal mérito ha de otorgarse al marinero Cristóbal Rodríguez, alias "la lengua" por su conocimiento de la lengua de los Tainos, que hacia comienzo de 1505, después de desembarcar en la Península, lleva hasta el Consejo sus propuestas a favor de los esclavizados indios. El rey Católico, no solo le escuchó, sino que ordenó que se le diera favor para ejecutar su proyecto, consistente en la estipulación de un acuerdo tributario con los indios a cambio de que se terminara con el repartimiento encomendero. Las cosas no pasaron de ahí y el olvido se cernió sobre tal antecedente (106).

Volviendo a MONTESINOS, que es que realmente enciende la chispa, es claro que no se trataba de un simple sermón, como nos lo demuestra la preparación que lo precede. LAS CASAS, nos narra algunos detalles. El sermón se preparó a fondo por todos los dominicos de la comunidad de la Española, con lo que no reflejaba solo las ideas de Antonio de MONTESINOS, sino las de todos (107). Al mismo tiempo, procedieron a invitar a todos los habitantes de la isla, y en especial a las autoridades, alegando que se iban a tocar puntos que afectaban a todos (108).

A través de él pretendían los dominicos protestar públicamente contra el trato que daban a los indios los españoles, pero sus planteamientos fueron más lejos.

"Llegado el domingo y la hora de predicar", nos dice LAS CASAS, cuyas palabras son de primera mano, "subió en el púlpito el susodicho padre fray Antón Montesinos, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: Ego vox clamantis in deserto". Después de proceder a un breve introducción, entró de lleno en el tema: "Esta voz, dijo él, que todos estais en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia teneis en tal crueldad y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habeis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habeis consumido? ¿Cómo los teneis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en su enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se mueren,

y por mejor decir, los matais, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados teneis de quien los doctrina, y cognozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amalos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendeis? ¿Esto no sentis? ¿Cómo estais en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?. Tened por cierto, que en el estado que estais no os podeis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fé de Jesucristo" (109).

A continuación, Montesinos abandonó la iglesia en medio de murmuraciones. Las reacciones no dejaron de producirse inmediatamente. Los colonos y conquistadores se reunieron en la casa de Diego Colón, protestando contra el sermón, y procedieron a enviar a un grupo al monasterio para exigir explicaciones. De nuevo las palabras de LAS CASAS, sirven para demostrarnos el impacto de la doctrina predicada. Dice refiriéndose a la mencionada reunión: "Acuerdan de ir a reprehender y asombrar al predicador y a los demás, si no le castigaban como a hombre escandaloso, sembrador de doctrina nueva, nunca oída, condenando a todos y que habia dicho contra el rey² su señorío que tenia en estas Indias, afirmando que no podian tener los indios, dandoselos el rey, y éstas eran cosas gravísimas e irremisibles" (110).

Al domingo siguiente y ante la petición de los colonos, que esperaban una rectificación, volvió a subir al púlpito MONTE SINOS, procediendo de nuevo a repetir los ataques contra la actuación de los españoles.

A consecuencia de ello las reacciones ya no se limitan a la Española, sino que los conquistadores proceden a dar noticia de los sermones y su doctrina al rey. Doctrina que, por el texto anterior, vemos que consideran que ataca no solo al trato dado a los indios, sino también a la legitimidad del señorío de los reyes de Castilla sobre las Indias.

Y es en este sentido como se entiende en España. Fernando el Católico, considera que se ponen en duda sus derechos a las Indias. En carta dirigida, el 20 de Marzo de 1512, al Almirante Diego Colón, no duda en afirmar su derecho, alegando para ello el título de la donación pontificia: "para decir cómo si ellos estaban en aquella opinión era por no estar informados del derecho que tenemos a esas islas y aún también por no saber las justificaciones que habia para que esos indios no solamente sirvan como sirven, más aún, para tenerlos en más servidumbre" (111).

Tres días después, el P. Provincial de los dominicos, Alonso de Loaysa, se excusa ante el rey alegando que, si se habia predicado de tal forma, era porque se creían "que no teniamos donación de esta isla y de las otras tierras de esas partes de nuestro muy Santo Padre, como la tenemos" (112).

El sermón de Montesinos, sin pretenderlo, había planteado por primera vez de forma abierta y pública el problema de los títulos legítimos que España tenía en Indias. La doctrina predicada anunciaba la existencia de aires críticos en España e Indias. El afirmar que los indios eran hombres era reconocerles todos los derechos inherentes a la personalidad humana, y si eran hombres tenían derecho a ser tratados como tales. El afirmar que tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos era reconocerles como sociedades políticas con todos sus derechos públicos y equivalía también a afirmar su personalidad jurídica-internacional. El decir que en nada nos habían ofendido, era negar la existencia de la principal causa justa de guerra, la injuria inferida.

El tema planteado, por su gravedad, no quedó zanjado con una mera correspondencia. Comisionados de los dos bandos trasladaron la polémica a España, a la Corte.

El rey Fernando no quiere emitir un juicio definitivo sin más. Sus ideas sobre los infieles, vistas anteriormente, no son claras, y con el fin de descargar su conciencia manda reunir en 1512, en Burgos, una Junta de Teólogos y juristas, que delibere sobre el problema planteado y emita una solución justa (113).

Aunque el motivo fundamental y más discutido fué el de los abusos que los españoles cometían con los indios, no por ello se prescindió de plantear y discutir el problema de fondo que se hallaba envuelto en el derecho o no que los colonos tenían para establecer un régimen de trabajo abusivo a los indios. Era el problema de los títulos que España pudiera tener para la conquista y dominación de las Indias.

La Junta expresó su acuerdo en siete proposiciones, en las que, aunque se reconocía la libertad de los indios, su derecho a un trato normal y que la predicación y conversión de los mismos era lo fundamental, se afirmaba la necesidad de su sometimiento a los españoles, con el fin de que fuese posible su conversión (114). Sobre esta base se procedió a redactar las leyes de Burgos, que fueron promulgadas el 27 de Diciembre de 1512, y en las que se reconocían la legitimidad de las encomiendas.

Entre los que intervinieron en la Junta y por sernos conocidas sus ideas sobre los infieles, podemos citar a Fray Bernardo de Mesa, al licenciado Gregorio, a Palacios Rubios y a Matias de Paz. Su pensamiento será expuesto al final de este capítulo.

A pesar de la moderación respecto de los indios que emanaba de las Leyes, la batalla había sido perdida por los dominicos. Estos, sin embargo, no se desaniman y al año siguiente, con ocasión de la preparación de la expedición de Pedrarias Dávila, vuelven a

plantear la cuestión. Ya no lo hacen partiendo de los abusos que se cometen, sino conscientes de que la única forma de llegar a una solución justa es ir al fondo del asunto.

Como ha indicado MANZANO, comenzaban a advertir el grave error cometido con los indios. Por el simple hecho de su infidelidad habíase equiparado su condición a la de los infieles clásicos (turcos y moros) y, en consecuencia, la penetración castellana en las Indias tenía lugar de la misma forma violenta que la que por aquella época se empleaba en los territorios de la costa africana. No se había reparado en las diferencias entre unos y otros. Los infieles recién descubiertos vivían pacíficamente en sus tierras, no habían causado injuria a los cristianos, única causa de guerra y, en consecuencia, la ocupación contra su voluntad constituía un atropello (115).

Con estos antecedentes tiene lugar una nueva reunión de la Junta en Valladolid, en 1513. Dos eran los bandos que, al igual que en 1512, se enfrentaban. FERNANDEZ DE ENCISO, a través de su Memorial, nos ha dado a conocer algunos de los detalles de esta nueva Junta. En ella los dominicos atacaron a fondo. Alegaban, según ENCISO, "que las tierras que poseían los infieles, en especial aquellos a quienes nunca había ido a su noticia el nombre de Jesus Christo, que no se les podían tomar sin causa, por quel dominio é posesión de las tierras era de jure gentium, por él cual ellos habían adquirido el dominio e posesión de las tierras que poseían ..." (116). Es la doctrina que pocos años después VITORIA aplicará y profundizará, lo que nos demuestra, una vez más, la corriente doctrinal que se iba formando en España y que saldría a la luz pública en toda su fuerza con el autor citado.

FERNANDEZ DE ENCISO arremetió contra la misma, juzgándola como carente de todo sentido y alegando en su contra como título legítimo para la ocupación de las Indias la donación pontificia, en virtud del supremo poder del Papa sobre la tierra (117). Esta opinión sería defendida, sin lugar a dudas, por la mayoría de los reunidos, pues al final fué esta la postura que prevaleció y se aceptó por todos, según el decir del mismo ENCISO: "E después de haber mucho altercado sobre ello, todos los maestros teólogos que alli se hallaron, é el confesor del Rey Católico con ellos declararon que el Papa había podido dar aquella tierra al Rey Católico, é que el Rey les podía enviar a requerir que se la diesen, é que si no se la quisiesen dar, les podía hacer la guerra é tomársela por fuerza é matarlos, é prenderlos sobre ello, é que á los que fuesen presos los podía dar por esclavos, é determinaron que si algunos les quisiesen entregar la tierra é vivirse en ella, que eran obligados á le servir como sus vasallos, é quel Rey podía hacer merced deste servicio á los que alli fuesen á ganar aquella tierra é á la poblar, lo cual enviaron a su Alteza firmado de sus nombres con

siete firmas sin la de su confesor, é ordenaron por escrito el requerimiento que á los indios se habia de hacer é se lo dieron á Pedrarias ..." (118). Más adelante vuelve a recalcar el que todos aceptaron esta doctrina: "Lo cual se le dió porque a todos los teólogos les pareció que para les tomar la tierra á los indios con autoridad del Papa no era necesario buscar otra causa más de saber que eran idólatras é sacrificaban é honraban a muchos dioses ... (119).

A consecuencia de esta Junta, en la que de nuevo las ideas de los dominicos salieron derrotadas, se hicieron, sin embargo, varias enmiendas a las Leyes de Burgos, conocidas con Aclaración a las Leyes de Burgos. Ninguna de ellas supuso cambio fundamental.

Las discusiones, los puntos de vista manifestados, el planteamiento de la polémica de los títulos legítimos, las Leyes de Burgos de 1512 y su Aclaración de 1513, fueron los primeros resultados del sermón de Montesinos de 1511. Aunque algo se habia avanzado, sobre todo en la protección y trato de los indios, en las cuestiones de fondo los dominicos habian sido derrotados. Y no podia ser de otra forma.

En las Juntas de los años 1512 y 1513, "se enfoca y estudia la cuestión" en palabras de GARCIA GALLO, "conforme a los principios indiscutibles de la Teología y del Derecho vigente. Más siendo estos los mismos que veinte años antes, la conclusión a que se llega no puede ser otra que la que en 1492 habia prevalecido: el descubrimiento de los indios y la concesión pontificia de éstos a los reyes de España, son títulos suficientes que legitiman su poder en ellas" (120).

Sin embargo, hay en esas juntas una novedad en el planteamiento. Se estudia la posibilidad de que los indios no se sometan voluntariamente y ofrezcan, en consecuencia, resistencia. Y esta resistencia, esto es lo importante, dado que los indios no pueden saber que los reyes de España son sus legítimos señores en virtud de la donación pontificia, puede ser legítima. ¿Cómo salvar esa dificultad? La Junta de Burgos, como dice GARCIA GALLO, que fiel a las ideas de la época no duda que la autoridad del Papa y de los principes cristianos se extiende sobre los infieles, encuentra una solución a la misma: informar a los indios de la autoridad pontificia sobre ellos y de su transmisión a los reyes de España; si una vez notificados resisten, la resistencia es dolosa contra la autoridad legítima y se les puede dominar justamente por la guerra (121).

El documento que había de leerse a los indios, para que conociesen los derechos que los reyes españoles tenían sobre ellos, se denominó Requerimiento. Con él, a juicio de los personajes reunidos en Burgos y Valladolid, desaparecía el único obstáculo que podía existir a una legítima dominación de las Indias, tranquilizando las conciencias. En el Memorial de FERNANDEZ DE ENCISO hemos visto ya de pasada el papel que juega.

Es a raíz de la Junta de Burgos, cuando aparece el requerimiento.

ENCISO^m señala la reunión de Valladolid como momento de su redacción. Refiriéndose a los acuerdos de la Junta dice: "lo cual enviaron a Su Alteza firmado de sus nombres con siete firmas sin la de su confesor, é ordenaron por escrito el requerimiento que á los indios se había de hacer é se lo dieron a Pedrarias, el cual está asentado en los libros de la Contratación de las Indias questa en Sevilla ..." (122).

Lo que parece que no hay duda es sobre el autor del mismo. Este fué PALACIOS RUBIOS.

LAS CASAS así lo señala: "Este requerimiento ordenó el venerable doctor Palacios Rubios ... Bien parece ser suyo este requerimiento y amasado de su harina, porque lo funda todo en los errores de Hostiensis, cuyo secuaz fué ..." (123). Lo mismo hace FERNANDEZ DE OVIEDO: "Yo pregunté después, al año de mil e quinientos e diez y seis, al doctor Palacios Rubios, porque él había ordenado aquel Requerimiento ..." (124).

El mismo PALACIOS RUBIOS^m nos explica su contenido y como con él la conquista se puede hacer justamente. Dice: "de modo que los tales isleños podían justamente defenderse de los cristianos que les atacaban, hasta que se les descubrió la verdad, explicándoles cómo el cuidado del mundo entero y la potestad sobre él residen en el Papa, el cual hizo donación y concesión de la provincia en que viven a Vuestra Majestad, a la cual tienen que obedecer como a divino depositario de la Iglesia, así como están obligados a admitir a los predicadores de nuestra fe para que les expliquen detalladamente todos sus misterios^s. Y si después de un plazo prudencial para decidirse no quisiesen hacerlo, pueden ser invadidos y expugnados por medio de la guerra, la fuerza y las armas, aprehendidos sus bienes, y reducidos a esclavitud sus personas, porque la guerra, de parte de los cristianos está justificada" (125).

500220

El requerimiento había de ser llevado por los conquistadores y leído a los indios antes de romper las hostilidades. Solo después de leído, y si no aceptaban el dominio de España, podía hacérseles la guerra y someterlos por la fuerza.

El texto del mismo (126) es de lo más significativo como expresión de las ideas sobre el poder del papado y sobre los infieles dominantes en la corte española. Su entronque con la interpretación de las bulas alejandrinas como concesión temporal de las Indias a los reyes de Castilla y León es directo, pues todo el documento se basa en esa donación.

Empieza con una breve historia del mundo desde la creación, en la que se recalca la unidad del género humano y la división de los hombres en reinos y provincias, para pasar después a establecer el señorío universal del papado: "De todas estas gentes Dios Nuestro Señor dió cargo a uno, que fué llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese Señor y Superior, a quién todos obedeciesen y fue cabeza de todo el linaje humano, donde quiera que los hombres viviesen, en cualquier ley, secta o creencia, y dióle todo el mundo por su Reino y jurisdicción ... más también, les permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles, o de cualquiera otra secta o creencia que fueren, a este llamaron Papa, porque quiere decir admirable, mayor, padre y gobernador de todos los hombres" (127). A continuación, y una vez establecida la autoridad del Pontífice sobre todo el mundo, se expone la donación que Alejandro VI, en virtud de ese poder hizo a los reyes de España de las Indias: "Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Oceano a los dichos Rey y Reina y a sus sucesores en estos Reinos, con todo lo que en ellos hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron según dicho es, que podeis ver si quisierais; así que sus Majestades son Reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación".

La parte media del documento, de la que se deriva su nombre, requiere la aceptación por los indios: "Por ende como mejor podemos os rogamos y requerimos que entendais bien esto que os hemos dicho, y torneis por entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcais a la iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador y Reina dona Juana nuestros señores en su lugar como a superiores y señores y Reyes de estas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintais y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho". Dos son pues, las obligaciones que impone el requerimiento. Una reconocer a la Iglesia y al Papa como señores del mundo y en su nombre a los reyes españoles como reyes y señores de esas tierras. Otra, permitir que se les predique la fe.

Si los indios aceptan dichas obligaciones "sus Altos y nos en su nombre os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres o hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagais libremente lo que quisierais y por bien tuvierais, y no os compelerán a que os torneis cristianos ..."

Si no las aceptan, el requerimiento señala finalmente las medidas de castigo que los españoles pondrán en práctica inmediatamente: "Y si no lo hicieris o en ello maliciosamente dilacion pusiereis, certificoos que con el ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiesemos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos, y los haremos esclavos ... y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiesemos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen y protestamos que las muertes y daños que de ello se recrecieren sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen, y de como lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo de por testimonio signado, y a los presentes rogamos que de ello sean testigos".

El requerimiento parte, por lo visto, del supuesto de que la donación papal era válida, y que concedía a los reyes de Castilla y León el dominio temporal directo sobre los indios. No se pretendía a través del requerimiento crear el derecho a las Indias, sino, como han señalado ZAVALA, MANZANO y GARCIA GALLO, exigir el cumplimiento de un derecho que ya existía por virtud de la concesión pontificia. No se pretendía establecer un dominio, sino hacerlo efectivo, por ello se requería a los indios, sin opción, a aceptarlo (128).

"De este modo se resolvía el destino de los indios occidentales por actos celebrados en Europa con total desconocimiento suyo" (129).

La doctrina que inspiraba el requerimiento era la teocrática que hemos visto juzgar un papel importante en la Corte castellana. Sus postulados siguen dominando la mente de los teólogos y juristas. Es necesario esperar unos años para que Vitoria la despoje de sus argumentos. El hecho, señalado por ENCISO, de que los propios dominicos que habian luchado contra el sometimiento de los indios hubiesen firmado el documento, es una prueba palpable de la fuerza de la teoria teocrática. (130).

La aplicación que se hizo del requerimiento es de lo más cómica, poniendo de manifiesto su incongruencia y su irrealidad. Los juristas españoles, al igual que los demás europeos, seguían todavía anclados en la tradición medieval, en el Derecho común vigente, totalmente insuficiente para hacer frente a las nuevas realidades que efectivamente habían roto el mundo medieval cristiano.

Si el requerimiento como documento legal solo aparece a raíz de la Junta de Burgos, sus antecedentes van mucho más lejos en la historia.

HOFFNER dice que "es probable que este requerimiento, que en el plano del derecho internacional debía sustituir a la declaración de guerra, procediese del derecho de guerra musulmán" (131).

Si bien es demasiado decir que el requerimiento procede del derecho musulmán, sí es cierto que una práctica parecida existía entre los musulmanes, como lo han señalado varios autores, entre ellos LOPEZ ORTIZ, que indica cómo en el Islam "al empleo de las armas debe preceder una exhortación a aceptar el Islam, o al menos, tratándose de los del Libro, a reconocer su superioridad política y pagar tributo; sólo después de esta exhortación o cuando hay motivos fundados para suponer que los es a los enemigos suficientemente conocida la revelación, se puede iniciar el ataque" (132). LEMISTRE, por su parte, ha puesto de manifiesto con abundantes citas, que, si el origen del requerimiento no se puede circunscribir al derecho de guerra musulmán, una cierta influencia de éste pudo existir perfectamente (133).

Sea cual sea su origen, el hecho es que desde los primeros momentos de la conquista de las Indias se utilizan fórmulas similares al requerimiento (134).

COLON así nos lo testifica, en su relación del tercer viaje, cuando dice: "y en todas las tierras a donde los navios de vuestras Altezas van, y en todo cabo mando plantar una alta cruz, y a toda la gente que hallo notifico el estado de vuestras Altezas y cómo su asiento es en España, y les digo de nuestra santa fe todo lo que yo puedo, y de la creencia dela Santa Madre Iglesia, la cual tiene sus miembros en todo el mundo, y les dijo la policia y nobleza de todos los cristianos y la fé que en la Santa Trinidad tienen" (135).

HERRERA nos ha dejado noticia de que el requerimiento se leyó en 1509, en la expedición que emprendió Alonso de Ojeda, en Cartagena o Caramari. Aparte de transcribirmos el texto completo nos dice: "Llevaban Ojeda y Juan de la Cosa religiosos, porque en todas maneras queria el Rey que se procurase atraer a

los indios con suavidad, y como llevaban muchos indios de la Española, que entendían aquella lengua, los amonestaron que los recibiesen pacíficamente, dejando sus crueldades, idolatrías, sodomías y otros abominables vicios de que usaban; más como ellos estaban muy airados por la causa referida, no quisieron dar oídos a las amonestaciones y requerimientos que se llevaba ordenado desde la Corte, el cual me ha parecido deponer aquí a la letra, porque sirvió en todas las demás ocasiones de las Indias adonde los castellanos metieron pié ..." (136).

Puede sorprender este texto, dado que hemos señalado que el documento surgió con la Junta de Burgos y que su autor fué PALACIOS RUBIOS, en 1513, cuando se preparaba la expedición de Pedrarias Dávila al Darién, pero la verdad es que no hay que concederle mucha importancia, pues cuando se institucionaliza el requerimiento es en esta última fecha. Como señala ZAVALA, de ser exacto el dato de HERRERA, debió haber existido alguna redacción anterior, acaso más rudimentaria (137).

Prescindiendo de ese requerimiento que en 1509 llevaba la expedición de Alonso de Ojeda, cuya existencia no impide la aceptación de la tesis que seguimos, podemos señalar, siguiendo a MANZANO, dentro de la institución del requerimiento, dos etapas diferentes, de la misma duración aproximadamente. La primera, que va desde Agosto de 1493 hasta julio de 1513, fecha del requerimiento entregado a Pedrarias, se la puede llamar época del requerimiento verbal. La segunda, comprendida entre este último año y la conquista del Perú, 1533, etapa del requerimiento formal. En la etapa que va desde 1493 a 1513, los conquistadores, sin un razonamiento previo, sin una justificación de su actitud, espontáneamente, requerían a los naturales y los obligaban, bajo amenaza de guerra, a reconocer la soberanía del Pontífice y la del rey de España en su lugar. A partir de 1513, se fija por escrito y oficialmente el texto del requerimiento, eliminando así dudas y confusiones. (138)

Lo evidente es que a partir de 1513 su aplicación se generaliza, dando lugar a situaciones grotescas.

Según FERNANDEZ DE OVIEDO, fué Pedrarias Dávila el primero en utilizar el requerimiento: "E mandó el gobernador que yo llevase el requerimiento, in scriptis, que se había de hacer a los indios, e me lo dió de su mano, como si yo entendiera a los indios, para se lo leer, o tuvieramos allí quién se lo diera a entender, queriéndolo ellos oír, pues mostrarles el papel en que estaba escrito, poco hacia al caso..." (139). Por lo que continúa narrando los resultados debieron ser nulos: "y en presencia de todos, yo

le dije: "Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la Teología deste Requerimiento, ni vos tenís quién se la dé a entender: mande vuestra merced guardalle, hasta que tengamos algún indio destos en una jaula, para que despacio lo aprenda, e el Señor obispo se lo dé a entender". E dile el Requerimiento, y él lo tomó, con mucha risa del e de todos los que me oyeron" (140).

Desde el primer momento vemos como la aplicación práctica del requerimiento dá lugar a situaciones ridículas, tanto para los indios como para los españoles.

ENCISO, el mismo que hemos visto justificar el requerimiento en su Memorial, nos ha dejado una descripción de la aplicación que hizo él mismo en el Cenú y de lo que le contestaron los indios. Palabras estas últimas llenas de interés para nosotros. Dice así: "y respondiéronme: que en lo que decía que no había sino un Dios; y que éste gobernaba el cielo y la tierra y que era Señor de todo, que les parecía bien y que así debía ser; pero que en lo que decía que el Papa era Señor de todo el Universo en lugar de Dios, y que él había fecho merced de aquella tierra al rey de Castilla, dixeron que el Papa debiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey que pedía y tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla, que ellos le ponían la cabeza en un palo ... Y dixeron que ellos se eran señores de su tierra y que no habían menester otro Señor". (141).

Como ha dicho GARCIA GALLO, por primera vez, aunque los indígenas no se dieron cuenta de lo que su actitud significaba, la validez del Derecho común fué rechazada oponiéndosele el propio Derecho indígena. Los propios españoles tampoco se dieron cuenta (142). Pero evidentemente la lucha cobraba nuevos vuelos.

Aunque LAS CASAS pone en duda que los indios hubiesen podido entender lo que se les requería y, por lo tanto, sus respuestas (143), no hay duda de que al menos reflejan unos argumentos en contra del requerimiento y del poder universal del Papa que bien merece la pena recordarlos, por cuanto se repetirán pocos años después con plena fuerza.

Pero lo más importante es que esta no es la única contestación de este tipo de los indios al requerimiento.

LOPEZ DE GOMARA nos cuenta, refiriéndose a la conquista del Perú, la contestación que Atahualpa dió al requerimiento que le hizo Fray Vicente de Valverde: "Respondió Atahualpa muy enojado que no quería tributar siendo libre, ni oír que hubiese otro mayor señor que él; sin embargo, que se alegraría de ser amigo del

Emperador y de conocerle, pues debía de ser gran príncipe, cuando enviaba tantos ejércitos como decían, por el mundo; que no obedecería al Papa, porque daba lo ajeno, y por no dejar a quien nunca vió, el reino que fué de su padre. Y en cuanto a la religión, dijo que muy buena era la suya y que se hallaba bien con ella, y que no quería ni mucho menos debía poner en disputa cosa tan antigua y probada; y que Cristo murió, y que el sol y la luna nunca morían, y que ¿cómo sabía el fraile que el Dios de los cristianos creara el mundo?". El desenlace de esta respuesta es de lo más ilustrativo: "Fray Vicente respondió que lo decía aquel libro y le dió su breviario. Atabaliba lo abrió, miró, hojeó y diciendo que a él no le decía nada de aquello, lo arrojó al suelo. Tomó el fraile su breviario, y se fué a Pizarro gritando: "Los evangelios en tierra; venganza, cristianos; a ellos, a ellos, que no quieren nuestra amistad ni nuestra ley" (144).

Si del lado de los indios los hechos citados pusieron en ridículo a los españoles, por parte de éstos hubo casos en que se leyó el requerimiento de forma cómica. A título de ejemplo, citemos sólo uno de ellos, contado por FERNANDEZ DE OVIEDO: "... el Requerimiento que el Rey mandaba hacer a los tristes indios, antes de que fuesen presos ni se les moviese guerra, pareció que habían sido salteados, e que primero fueron atados que les dijese ni supiesen que había Papa, ni Iglesia, ni cosa de cuantas el Requerimiento decía; e después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o interprete, e sin entender el letor ni los indios; e ya que se lo dijeron con quién entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía ..." (145).

Todas estas citas tienen el interés de mostrarnos como, incluso entre los apologistas de la conquista de las Indias, existe un sentido crítico respecto de la actuación de los españoles. No puede extrañar, pues, que si estos ponen en entredicho algunas actuaciones, existan otros hombres, en desacuerdo con los títulos empleados, que pongan en entredicho la legitimidad misma del dominio español.

Independientemente de estas anécdotas, no hay duda de que a partir de 1513 el uso de Requerimiento fué general cada vez que se hacía una entrada en tierra de indios. Las continuas alusiones al mismo en todos los historiadores de las Indias y su reflejo en múltiples provisiones y cédulas para descubrimientos y conquistas nos lo demuestran (146).

Desde su elaboración el requerimiento fué objeto de duros ataques, que no han terminado todavía.

LAS CASAS, a lo largo de todo el cap. LVIII del lib. III de la Historia de las Indias hace una sistemática y profunda crítica de todos los supuestos de los que parte el documento, así como de la forma en que se realiza en la práctica, para acabar diciendo: "Queda luego manifiesta la ignorancia del Consejo del Rey (y plega a Dios que les haya sido remisible) y cuán injusto, impio, escandaloso, irracional y absurdo fué aquel su requerimiento" (147).

Pero es que incluso su propio autor PALACIOS RUBIOS parece que no lo considera seriamente. FERNANDEZ DE OVIEDO, quién lo tiene por una parodia, nos dice al respecto: "Yo pregunté después, el año de mill e quinientos e diez y seis al doctor Palacios Rubios, porqué él había ordenado aquel Requerimiento, si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos con aquel Requerimiento; e dijome que sí, si se hiciese como el Requerimiento lo dice. Más parésceme que se reía muchas veces, cuando yo le contaba lo desta jornada [se refiere a la lectura con la expedición de Pedrarias Davila que ya hemos visto] y otras que algunos capitanes después habían hecho. Y mucho más me pudiera yo reir dél y de sus letras (...) si pensaba que lo que dice aquel Requerimiento lo habían de entender los indios, sin discurso de años e tiempo" (148).

Con todo, el requerimiento fué el producto de la mentalidad de una época, que al menos en la Corte española seguía imbuida por ideas teocráticas. Desde esa óptica, el documento, independientemente de la forma en que se aplicó, parece lógico. Si después, cuando ya la teoría teocrática había desaparecido, gracias a Vitoria y sus seguidores, de la mentalidad dominante en España, el requerimiento sigue utilizándose en los mismos términos en que se creó, hemos de pensar para explicarlo, que ya prácticamente estaba acabada la conquista de las Indias, por lo que su utilización, si se hacía, carecía de todo interés, tanto más cuanto que su mayor aplicación tenía lugar respecto de los indios sometidos anteriormente, que se rebelaban contra la Corona, con lo que su fin primigenio desaparecía.

Hemos dicho que el requerimiento surgió en última instancia a consecuencia del impacto producido por el sermón de Montesino, que llevó a la Junta de Burgos de 1512 y a la de Valladolid de 1513. También señalamos como, a pesar de las leyes de Burgos y de las novedades que introducían en cuanto al trato de los indios y del deseo de buscar la justicia en la entrada en las Indias que plasmó en el requerimiento, los dominicos, que habían plantado la lucha en términos más radicales, salieron derrotados y capitularon. Sin embargo, esta situación cómoda para la corona española no iba a durar mucho, pues si los propios dominicos en cuanto se planteó una ocasión favorable volvieron a la carga, los nacientes Es-

tados europeos habían ya empezado a atacar la postura española.

El Rey de Inglaterra, a través de las patentes de descubrimiento dadas a Juan Caboto en 1496 (149), las autorizaciones a comerciantes para descubrir, en 1501, y patrocinando la expedición de Sebastián Caboto, en 1517, desconocía la legitimidad y validez de la concesión pontificia (150). Francisco I de Francia protesta de la expulsión de Francia de las conquistas de las nuevas tierras descubiertas, y dice: "El sol brilla para mí, tan to como para los demás. Vería de buen gusto la cláusula del Testamento de Adán, en la que se me excluye de la repartición del orbe" (151).

Con ello, era evidente que los derechos de los Reyes españoles sobre las Indias, si se prescindía de la amplia donación de las bulas, quedaban limitados a las ~~tierras~~ tierras descubiertas, ocupadas o conquistadas por ellos, pero no alcanzaban a las aún desconocidas. Con lo cual el requerimiento se convertía en el acto originario de la futura dominación, pues los títulos se reducían a los derivados del descubrimiento y ocupación. Era necesario, pues, buscar nuevos títulos de dominio. Así irán apareciendo el que basándose en la Política de Aristóteles encontraba la justificación en la servidumbre natural de los indios, los que se fundamentaban en la idolatría, sacrificios humanos, antropofagia y pecados contra natura, el de la donación divina de las Indias, o el que se derivaba del señorío universal del Emperador (152).

La cuestión de los indios vuelve a plantearse de nuevo en 1519, en Barcelona. Sus protagonistas son, de un lado, el obispo de Darien, Fray Juan Quevedo y, por otro, las Casas, que ~~por~~ primera vez aparece en nuestra tesis como protagonista. La polémica, llevada ante Carlos V, se centró en la servidumbre na tural de los indios, QUEVEDO afirmaba, en primer lugar, una idea con la que Las Casas no podía chocar, la de que las guerras hechas a los indios no eran justas por falta de autoridad, pues en la concesión papal no existía ningún mandato de hacer la guerra a los indios, pero, al mismo tiempo, decía, siguiendo a Aristóteles, en un punto repetido después por Sepulveda, que los indios eran siervos a natura (153) y era contra esto contra lo que arremetió LAS CASAS, afirmando, y dando múltiples argumentos, que los indios eran hombres políticos, racionales y libres y que por lo tanto no entraban en el concepto aristotélico de la servidumbre natural (154).

En el mismo año, los predicadores del Emperador redactan un Memorial contra las encomiendas, a instancias de Las Casas, al cual ya hemos hecho referencia al tratar del alcance de las bulas. Ahora nos referimos a él, en lo que supone de novedad respecto al proceso de revisión de los derechos de España sobre las Indias. Se ha de recalcar que, sin negar el alcance temporal de la donación pontificia, los predicadores matizan esa concesión, someténdola a una condición. Afirman que por la sola infidelidad no puede el Papa privar a los indios de sus dominios, "pues

manifiestamente consta que el Sumo Pontifice no privó por delitos, del señorío, a los señores de aquellas tierras, porque ni eran infestadores de la fé, ni cismáticos, ni la sola infidelidad basta para privarlos de dominio, máximo en tierras que nunca fueron subjetas a la Iglesia". A continuación, al mismo tiempo que admiten la concesión apostólica, la condicionan al acrecentamiento espiritual y temporal de aquellos pueblos. Dicen así: "Resta, pues, manifiestamente quel dominio y señorío del rey, nuestro señor, depende, o del bien y acrecentamiento que procura a aquella república como suena la concesión apostólica, o de la voluntad de aquellos pueblos ...", para a continuación señalar que puesto que la encomienda destruye ambos títulos, le priva del verdadero señorío que tiene sobre las Indias (155). No niegan la potestad del papa para repartir las tierras de infieles entre los principes cristianos, pero la limitan, pues solo puede hacerlo en justa pena a los delitos cometidos, o cuando lo exige el acrecentamiento espiritual o temporal del pueblo, siendo ambas causas condiciones que el príncipe cristiano ha de cumplir. El adelanto no es grande, pero tiene ya ecos que nos recuerdan la doctrina de los autores de la escuela del derecho de gentes.

El ataque continuó en mayo de 1520, antes de que Carlos V embarcara para Alemania para ser coronado Emperador, el cardenal Adriano, futuro papa, en palabras de LAS CASAS, "hizo a todos una solenísima y doctísima oración, probando por razones naturales, auctoridades de la ley divina y de los sanctos doctores, de los derechos y leyes humanas y eclesiásticas, cómo aquestas gentes infieles habian de ser traídas al cognoscimiento de Dios y al gremio de su sancta Iglesia por paz y amor y via evangélica, según la forma por Cristo establecida, y no por guerra ni servidumbre, tácitamente condenando la via mahomética que en entrar en estas tierras nuestra gente habia tenido". A consecuencia del discurso "allí se determinó que los indios generalmente debian ser libres y tractados como libres y traídos a la fe por la via que Cristo dejó establecida" (156).

La polémica ha vuelto a producirse, y ahora, con una amplitud desconocida hasta entonces. Y es que Las Casas anda de por medio.

Pero es que además el desarrollo de la colonización, los abusos que se cometen en Las Indias, en las conquistas y encomiendas, dan pie para ello. Nada mejor para ver estos abusos y la preocupación que causan en la Corte, que citar el preambulo de la Real Provisión para nuevos descubrimientos de 1526. En ella se dice: "Don Carlos ... Por quanto nos somos certificados y es notorio, que por la desordenada codicia de algunos nuestros súbditos ... por el mal tratamiento que hicieron a los indios naturales de las dichas islas y tierra firme ... e así en los gran

des y excesivos trabajos que les daban ... haciéndoles trabajar excesiva e inmoderadamente, no les dando el vestir ni el mantenimiento necesario para su sustentación de sus vidas, tratándolos con crueldad y desamor, mucho peor, que si fueran esclavos, lo cual todo ha sido y fué causa de la muerte de gran número de los dichos indios, en tanta cantidad que muchas de las dichas islas y parte de la tierra firme quedaron yermas y sin población alguna, y que ^{otros} huyesen y ^{fuesen} ausentasen de sus propias tierras y naturalezas, y se fuesen a los montes y otros lugares, para salvar sus vidas y salir de la dicha sujeción y mal tratamiento ... y asimismo somos informados que los capitanes y otras gentes que por nuestro mandado y con nuestra licencia fueron a descubrir y poblar ... movidos con la dicha codicia, olvidando el servicio de Dios nuestro Señor, hirieron y mataron a muchos de los dichos indios en los descubrimientos y conquistas, y les tomaron sus bienes sin que los dichos indios les hubiesen dado causa justa para ello, ni hubiesen precedido ni hecho a los Cristianos resistencia ni daño alguno para la predicación de nuestra Santa Fé" (159). Cuadro dramático ~~el~~ que expone el documento oficial y que no podía por menos de provocar polémicas, discusiones y nuevas disposiciones.

En efecto, se vuelve a plantear con todas sus consecuencias por los dominicos la legitimidad del dominio español sobre las Indias. Será Fray Luis Garcia de Loaysa, presidente del más alto organismo indiano, quién llevará la lucha, hacia 1525. ENCISO, se hace eco de la postura del obispo de Osma y confesor del rey en contra de las conquistas: "E por quel obispo de Osma dice é alega por si un dicho de un doctor que escribió que las tierras que poseían los infieles, en especial aquellos a quienes nunca habia ido a su noticia el nombre de Jesús Christo, que no se les podían tomar sin causa, por quel dominio e posesión de las tierras era de jure gentium, por el cual ellos habian adquirido, el dominio é posesión de las tierras que poseían, á lo cual yo hube respondido en Valladolid" (158). Era el mismo argumento utilizado por los dominicos en la Junta de Valladolid. Garcia de Loaysa seguía fiel a la línea iniciada por sus compañeros de orden. ENCISO, en el mismo Memorial, le rebate con idénticos argumentos a los que empleo en Valladolid. La historia se repetía.

Sin embargo, algo se consigue. A consecuencia de tales polémicas y de las noticias llegadas sobre el comportamiento de los españoles en las Indias, Carlos V da orden de suspender las conquistas y descubrimientos hasta que estudiada la situación se adopten las medidas pertinentes: "... por lo cual todo suspendimos algun tiempo y sobreseimos en el dar de las licencias para las dichas conquistas y descubrimientos, queriendo platicar y proceder así sobre el castigo de lo pasado, como en el remedio

de lo venidero, y excusar los dichos daños e inconvenientes, y dar orden que los descubrimientos y poblaciones que de aquí adelante se hubieren de hacer, se hagan sin ofensa de Dios y sin muerte ni robo de los dichos indios, y sin cautivarlos por esclavos indebidamente, de manera que el deseo que hemos tenido y tenemos de ampliar nuestra Santa Fe, y que los dichos indios e infieles vengan en conocimiento de ella, se haga sin cargo de nuestras conciencias ..." (159)

Y el 17 de Noviembre de 1526, sale a la luz una Real Provisión para nuevos descubrimientos, que establece algunas novedades en cuanto a la forma de hacerse los descubrimientos y conquistas futuras.

La novedad mayor consistía en la destacada intervención que se concedía a los religiosos que forzosamente tenían que acompañar las expediciones. Su número había de ser de dos al menos. Su misión, además de la normal por su cargo, cual es la adopción de todas las medidas oportunas para la conversión de los indios, consistía en fiscalizar y controlar la actuación de los conquistadores. Debían, pues, procurar que los indios fuesen tratados como prójimos, sin que se los haga daño alguno, debiendo si esto ocurría dar cuenta al rey para que procediera al castigo correspondiente. También, los capitanes les debían consultar para hacer cualquier descubrimiento, conquista o rescate, bajo pena de perder la mitad de todos sus bienes (160).

La novedad no dejaba de tener importancia, pues con ella se quería eliminar los abusos y la codicia de los conquistadores, pero en ningún caso era revolucionaria, pues el problema de fondo, el que daba origen a todos los males, cual era el de los títulos de conquista y la consiguiente encomienda, no se tocaba para nada, antes bien de nuevo se repetían las antiguas formas y títulos medievales.

El requerimiento continuaba vigente y se recalca su obligatoriedad, aunque se subrayaba el que se insistiera cuanto fuese necesario para que los indios lo entendiesen, de forma que así quedasen descargadas las conciencias (161).

Igualmente se insiste, no solo ya en el fin de la extensión de la fé, sino también en el fin civilizador, argumento este que con el tiempo iría adquiriendo cada vez más importancia, paralelamente a la pérdida del primero, consecuencia de la progresiva secularización de la vida.

Aunque algo se había conseguido, los dominicos no habían triunfado. El derocho común, vigente en Europa, seguirá dominando, demostrando su incapacidad para dar soluciones adecuadas a los

nuevos problemas presentados y provocando situaciones de manifiesta injusticia.

Habría de ser VITORIA y toda su escuela los que encontraran la solución a las insuficiencias del Derecho común y alumbrasen un nuevo derecho, común a todos los hombres y Estados, universal, sin discriminación, a través del cual fuese posible la justicia en las relaciones internacionales, el Derecho de gentes. Vitoria sustituía el derecho propio de una cultura, el Derecho común, por el ius gentium, derivado del Derecho natural, y por consiguiente válido para todos (162). Esta opinión de GARCIA GALLO, la aceptamos, teniendo en cuenta que también ese derecho de gentes común a todos los pueblos era en cierta manera producto de una civilización, la cristiana, cuyos criterios de lo verdadero, de lo religioso, de lo civilizado se van a imponer en la concepción internacionalista que elaboran. Esto se verá en los capítulos dedicados al estudio de la escuela. No cabe hablar, pues, de absoluta objetividad. Toda concepción parte de algo y se aplica al mundo desde una perspectiva ideológica concreta..

Una nueva época se abría en la sociedad internacional. La polémica que hemos visto desarrollada durante esos cuarenta años no había sido vana, iba a empezar a producir verdaderos frutos.

5. Teorías de los autores de este período sobre los infieles

No podemos acabar el presente capítulo sin hacer mención de las ideas sobre los infieles manejadas por los principales autores de este período.

Uno de los hechos que más sorprende es, sin lugar a dudas, el escasísimo impacto intelectual que las nuevas tierras y pueblos descubiertos producen en Europa. Salvo los españoles, que por razones de protagonismo se ven en la tesitura de plantearse problemas nuevos, como corresponden a nuevos hechos, los europeos permanecen impasibles, sin que en sus escritos se refleje, salvo excepción, la más mínima referencia a América, a los indios, a las tierras. Los autores europeos siguen hablando de los infieles con conceptos, clasificaciones e ideas, que respondían al mundo internacional medieval que conocían, sin que la revolución espacial e intelectual producida, les afecte lo más mínimo.

No puede extrañar, a la vista de esto, el planteamiento que durante esos años se hace en España sobre los indios y las soluciones que, hemos visto, se adoptaban. Cuando en Europa se ignoraba todavía América, en España ésta era ya un problema que provocaba reuniones, juntas, polémicas, leyes y ordenanzas, que, aunque alimentadas por concepciones medievales, empezaban a mos

trar nuevas vías de enfocar el problema de los infieles y suponían, al menos, un intento de comprensión de lo nuevo.

En función de lo anterior, es lógico que, salvo excepciones, nos ocupemos únicamente de los autores españoles, tanto más cuanto estos serán los predecesores inmediatos de la escuela española del derecho de gentes.

En primer lugar, podemos citar a Cipriano BENT, aragonés y dominico, que escribió De prima orbis sede, publicada en 1512. Por el título podemos comprender ya que se trata de un teócrata. La obra, destinada a demostrar la superioridad del Papa sobre el Concilio, recoge todos los argumentos teocráticos. Para él, todos los reyes de la tierra son ministros del papa. El dominio temporal del papa se extiende, en consecuencia, a los infieles, a los que siempre puede quitar sus dominios y hacerles guerra justa (163).

En un tono más moderado respecto de los infieles se encuentra el dominico y piomontés Silvestre PRIERIAS (+1523), quien si bien acepta en su Summa, al tratar de la palabra Indifelitas, la doctrina de Santo Tomás, sostiene que el papa puede castigar a los infieles con penas temporales por las transgresiones de la ley natural y declararles la guerra cuando se nieguen a admitir predicadores (164).

Mucha mayor importancia en todos los aspectos tiene MAIOR, el primer teólogo extranjero que trata directamente de los problemas planteados en las Indias y que será citado por muchos de los autores españoles de los siglos XVI y XVII. Sus Comentarios a las Sentencias se publicaron entre 1508 y 1510.

Como buen nominalista, MAIOR es respetuoso con el orden natural y enemigo de los argumentos teocráticos. Parte, así, del origen natural del poder civil (165), con lo que sienta una base importante a la hora de tratar de los derechos de los infieles.

Niega el señorío universal del papa y del emperador (166). Sin embargo, no por ello priva de toda autoridad al papa en lo temporal, sino que le concede sobre los reyes bautizados potestad causal, que teólogos posteriores llamarán indirecta (167). Lo mismo sucederá, aunque en términos más fuertes, respecto de los infieles, como veremos.

Al negar ambos señoríos universales, MAIOR, como ha señalado LETURIA, eliminaba las causas más normales por las que los cristianos ocupaban las tierras de los infieles, tanto más cuanto, como vamos a ver, les reconocía verdadero dominio y soberanía (168).

660239

Para MAIOR, el dominio no se funda ni en la fe, ni en la caridad, por lo que si en base a la fe y a la caridad los cristianos ocupasen las tierras de los infieles obrarían injustamente (169). Reconoce, pues, verdadero dominio social y político a los infieles.

Sin embargo, matiza esta afirmación diciendo que hay varias clases de infieles: "Hay infieles que poseen tierras cristianas: así el rey de Menfis, a quien vulgarmente llamamos Soledano de Siria, posee la tierra de promisión, el Egipto y la Arabia; de igual modo el turco otomano domina la Turquía y la Grecia, que en todo tiempo poseyeron príncipes cristianos. Otros hay que no han obtenido así sus tierras por rapiña, sino por justos títulos de gentiles + quiero decir por títulos que tendría por justos un filósofo gentil -. Estos pueden portarse de diversos modos, o permiten a los cristianos predicar entre ellos la fe de Cristo, sin despreciar a Cristo y a su ley, o se oponen a la plantación de la fé" (170). Distingue, pues, dos clases de infieles, siguiendo una distinción ya clásica en la Edad Media, y al mismo tiempo señala dos posibles actitudes por parte de los príncipes infieles. Las consecuencias que deriva de ambas distinciones son, como es lógico, diferentes.

Respecto de los primeros, los que ocupan tierras que fueron cristianas, el derecho a la guerra por parte de los cristianos para recuperarlas es evidente, aunque haya transcurrido mucho tiempo, pues para el poseedor de mala fe, dice, no hay prescripción (171). En cuanto a los segundos, los que lícitamente poseen sus tierras, MAIOR considera que también puede darse el derecho de guerra, pero por la autoridad y mandato de la Iglesia. Dice: "Por autoridad de la iglesia pueden los príncipes cristianos apoderarse de cualesquiera regiones de sarracenos y gentiles, aun en el caso de que las posean por verdadera sucesión o por consentimiento popular o por otro título que se tenga justo entre gentiles". Con esto parece que destruye todo lo afirmado anteriormente respecto al dominio de los infieles. Sin embargo, y dentro del fallo que supone tal proposición, de olvido de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, tiene una explicación histórica. Para el autor, en otros tiempos pudieron existir infieles a los cuales esto no podría aplicarse, pues la infidelidad por si sola no es justa causa, sin embargo, en el mundo en el que el vive no encuentra ese caso. Para MAIOR, en la coyuntura de los siglos XV y XVI, con un mundo infiel hostil rodeando Europa, "Todos los infieles, de cualquier secta que sean, maquinan la separación de Cristo, de quien ... proviene toda potestad ... Consta esto de los sarracenos que se esfuerzan en Asia y Africa por destruir cuanto en ella hay de fe cristiana y por arrastrar a todos a los errores de Mahoma ... Ni hacen otra cosa los tártaros en sus incursiones contra Livonia y los rutenos ... Ni hablo de ma-

homotanos y tártaros que no se opongan a la implantación de la fe; es decir, que, no admitiéndola en sí mismos, permitan sin embargo su predicación y que se les muestre por la historia sa grada que son delirios [sus sectas], porque en ninguna parte se encuentran ..." (172).

Reconoce, el teólogo, a la Iglesia el poder de encomendar a un príncipe cristiano la reconquista de tierras que fueron cris tianas y la conquista de las demás tierras infieles, con el fin en este caso de evitar los ataques a la fe cristiana y de pro curar su evangelización, pudiendo para ello destronar a sus prín cipes y colocar en su lugar otros cristianos (173). La causa justa, que aplica con carácter general, es en este caso la defensa y propagación de la fe. Título misional que no dejará de ser utilizado, con distintos matices, por los autores de los siglos XVI y XVII.

¿Pero es esto aplicable a los indios recién descubiertos, infieles en principio pacíficos?

Merece la pena copiar sus propias palabras: "Dirás: los es pañoles hallaron tales [gentiles mansos] en el mar Atlántico. ¿Se apoderaron justamente del señorío real que poseía su rey, o de cualquier otra forma de gobierno? Respondo así: como aquellos gentiles no entendieron la lengua española, ni admitirían a los predicadores de la divina palabra sin el apoyo de fuerte ejerci to, fué necesario construir aquí y allí puestos fortificados para que con el tiempo - y entendiéndose mutuamente - se acostum brase aquel pueblo indómito a las costumbres de los cristianos. Y porque para hacer todo esto son precisos grandes gastos que no sufraga otro rey, de aquí que es lícito cobrarselos, pues debe ese pueblo racionalmente quererlos" (174)

Justifica así la primera entrada de los españoles, pero ella no supone todavía el pleno dominio político. Para ello, hay dos títulos legítimos, según el autor. Uno, misional, el otro, civilizador.

"Una vez que el pueblo se haya hecho cris tiano [única posibilidad que estima], o el rey antiguo abraza la fe o no". Si no abraza la fe cristiana deben ser depuestos, pues de otra forma es peligroso para la fe. Si, por el contrario, el príncipe se hace cristiano y es prudente no hay porqué quitarle el dominio (175). Es el primer motivo justo por el que se puede adquirir el dominio de las Indias, título misional.

El segundo, civilizador, estará en la línea de SEPULVEDA. Hay que tener en cuenta como ha dicho LETURIA, que todavía no se habían descubierto las grandes civilizaciones aztecas, mayas

e incas (176). "Hay más todavía. Aquel pueblo vive bestialmente... De donde el primero en ocupar aquellas tierras, puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervas, como está claro". A continuación expone la teoría de Aristóteles de la servidumbre por naturaleza, citando el libro I de la Política (177), que habremos de ver con más detalle en capítulos posteriores.

Queda, así, en líneas generales, expuesta la doctrina de MAIOR sobre los infieles, no solo en general, sino también sobre los indios. Vemos en ella, al lado de conceptos medievales y dentro de su dureza, atisbos revisionistas que en algún punto nos recuerdan doctrinas posteriores y que nos indican la influencia que este autor tendrá para la polémica de los justos títulos.

Autor de aún mayor importancia, por cuanto esclareció las bases que Santo Tomás había ya establecido, y que seguirían Vitoria y todos los demás autores de la escuela española, es el Cardenal CAYETANO (+1534).

Parte, como buen tomista, de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, estimando, como su maestro, que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona (178).

En consecuencia, señala la distinción entre el poder temporal y el espiritual. El origen del primero es natural y humano, mientras que el del segundo es divino (179).

¿Pero qué relación hay entre ambos? La potestad del Papa, dice, es espiritual y ordenada al fin último del hombre por lo que tiene dos propiedades: primera, que no es directa respecto de las cosas temporales, y segunda, que se extiende a las cosas temporales en cuanto éstas se ordenan al fin espiritual (180). Es la teoría del poder indirecto, que la escuela española acogerá, jugando un papel fundamental en la polémica de los títulos.

Reconocida la legitimidad en principio de los príncipes infieles, ya que la infidelidad no priva del dominio, ¿cuales son las justas causas de guerra contra ellos?

CAYETANO, hemos de notar, hizo una distinción entre los infieles, que si no era una novedad, si causó un gran impacto en los autores posteriores, en cuanto a clarificar la cuestión de la justa guerra contra el infiel, como ya señaló LAS CASAS (181). Según el autor hay tres clases de infieles: los que son de iure et de facto súbditos de los cristianos, como los judíos, herejes y moros que viven en tierras de cristianos; los que son de iure, pero no de facto súbditos de los cristianos, como los que ocupan tierras que

fueron cristianas; y, finalmente, los que nec de iure nec de facto, están bajo la jurisdicción temporal de los príncipes cristianos.

Los derechos de los cristianos frente a los mismos son distintos según a que grupo pertenezcan. Respecto de los primeros, los príncipes cristianos al igual que la Iglesia tienen derecho a dar las leyes necesarias. En cuanto a los segundos se les puede hacer justamente guerra, pues no solo son infieles, sino enemigos de los cristianos. Por lo que hace a la tercera clase, dada su importancia, nos permitimos transcribir algunos párrafos: "Los poseedores de estas tierras, aunque infieles, son legítimos dueños de ellas ..., ni su infidelidad les priva del dominio, pues el dominio emana del derecho positivo y la infidelidad del derecho divino, el cual no destruye el positivo ... Ni con relación a estos infieles conozco ley alguna en cuanto a lo temporal. Ningún rey, ni Emperador, ni la misma Iglesia Romana, puede mover guerra contra ellos para ocuparles sus tierras y dominarlos en lo temporal, porque no existe causa de guerra justa, como quiera que Jesucristo, Rey de Reyes, al que fué dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió a tomar posesión del mundo, no soldados, ni ejércitos armados, sino predicadores santos, ovejas entre lobos. De donde, ni siquiera en el Antiguo Testamento, en el que había de ocuparse la Tierra Santa por fuerza de armas, encuentro que hubiera habido guerras contra nadie por el mero hecho de que fuera pagano, sino o porque negaban el paso a los fieles, o porque les habían ofendido ... o por recuperar sus antiguas posesiones ... De donde pecaríamos gravísimamente si quisiéramos extender la fe de Jesucristo por este camino, ni conseguiríamos sobre ellos jurisdicción legítima, sino que cometeríamos grandísimo latrocinio y estaríamos obligados a la restitución en calidad de impugnadores y poseedores injustos. A estos infieles se han de mandar varones buenos que con su predicación y ejemplo los conviertan a Dios, y no quienes los opriman, despojen, escandalicen, sometan y los hagan dos veces hijos del infierno, al estilo de los fariseos" (182).

El texto no puede ser más significativo e importante. En él se haya condensada toda la doctrina que a partir de Vitoria desarrollarán nuestros autores. Afirma CAYETANO, la legitimidad, soberanía y dominio social y político de los infieles de esa clase. Señala que no hay justa causa de guerra contra ellos, por lo que ni el papa, ni el emperador, ni los reyes cristianos pueden hacerles guerra, pues la infidelidad por si sola nunca es justa causa. Solo admite, como justas causas o títulos contra ellos, al referirse al Antiguo Testamento, el negar el paso a los infieles, que no es sino un aspecto del ius communicationis et commercii que desarrollaría Vitoria; la ofensa o injuria, justa causa en todos

los casos, incluso entre cristianos, y el recuperar las tierras arrebatadas, causa que entra ya en el segundo grupo de infieles.

En definitiva, que la única causa justa de guerra es la injuria. En consecuencia, si sin justa causa se hiciera la guerra pecaría^a mos gravemente y nuestro dominio sería injusto, estando obligados a restituir. Concluye afirmando que solo es posible respecto de ellos la predicación pacífica.

Todo el texto y, en especial, la última frase, parecen referirse directamente al caso de las Indias y a la forma en que los españoles realizan las entradas, pero es necesario hacer notar que en ningún caso menciona las Indias. A pesar de ello, no hay duda de que estaban en su mente, pues, como general de los dominicos, conocía perfectamente la situación. LAS CASAS, así, nos lo hace notar: "Este padre [Jerónimo de Peñafiel], como informase al dicho Gaetano de aquellas pocas cosas que había oído al dicho padre fray Pedro de Córdoba, las cuales, cierto, eran, y con verdad, pocas en cualidad o crueldad y cantidad o número, porque no eran sino las desta isla, y destas el padre fray Pedro había oído harto pocas según las infinitas que después por todo este orbe se cometieron, respondió el Gaetano: Et tu dubistas regem tuum esse in inferno? ... y porque por aquel tiempo escribía sobre la Secunda secundae de Santo Tomás, acordó de escribir contra esta tiranía en la cuestión sesenta y seis, sobre el artículo octavo, donde alló el propio lugar para la materia ..." (183).

Poco nos queda ya que añadir sobre CAYETANO. Sólo señalar otro texto donde establece expresamente las justas causas de guerra contra los infieles que completan las indicadas antes. Estas son: si impiden la fe de Cristo, ya sea con blasfemias, con la persecución de los cristianos o induciéndoles a error, no permitiendo la predicación de la fe y matando a los predicadores. En estos casos pueden los cristianos hacer valer sus derechos incluso con las armas (184).

También aquí la similitud con las doctrinas sostenidas por los autores de la escuela española es manifiesta. Solo diferencias de matiz los separan. El derecho de misión, como justo título, cobra con CAYETANO nueva perspectiva, que desarrollarán Vitoria y otros.

Con CAYETANO hemos visto que la línea iniciada por Santo Tomás nunca se interrumpe, a pesar de dominar otras doctrinas, y así puede llegar hasta Vitoria, que será su renovador.

Sin embargo, los aires que corrían en España estaban todavía un poco lejos de la doctrina de CAYETANO. En la Junta de Burgos de 1512, que ya hemos visto, participaron varios autores cuyas ideas vamos a exponer a continuación.

A raíz de dicha Junta, Fran Bernardo de MESA presentó un parecer en el que establecía, según LAS CASAS, que "los indios no eran siervos por derecho, porque no fueron conquistados al principio por la introducción de la fé, ni por razón de su infidelidad, porque la infidelidad en ellos no era pecado; ni menos son siervos por compra, ni menos son siervos por nativi-dad, porque naturalmente todos los hombres son libres; ni menos eran siervos por la estimación de Su Alteza, ni de la reina Doña Isabel, de gloriosa memoria, que siempre los llamaron libres, y era manifiesta señal de libertad. Y dice que él no veía otra razón de servidumbre sino la natural, que era falta de entendimiento y capacidad, y la falta de firmeza para perseverar en la fe y buenas costumbres, porque aquella es una natural servidumbre, según el Filósofo ..." En consecuencia estimaba que los indios habían sido dados al rey para su bien, para que éste los enmendase y les ayudase a salir de su estado. Por ello, concluía, "para evitar el dicho vicio de la ociosidad, y los otros vicios que della se siguen, era lícito que Su Alteza repartiese los indios entre los fieles de buena consciencia y de buenas costumbres ..." (185). Parecida tesis hemos visto defendida por MAIOR, y lo será por SEPULVEDA, lo que nos demuestra una continuidad en el pensamiento, que siempre debe tenerse presente a la hora de analizar un autor, y que tales ideas, típicamente renacentistas, eran bastante comunes en la época.

En la misma línea, e incluso llegando aun más cerca de SEPULVEDA, está el licenciado GREGORIO. Establece como base indiscutible el justo dominio sobre los indios por parte de los españoles. A partir de ahí explica sus ideas. Sienta, citando a Agustín de Ancona y a Antonino de Florencia, que ni el papa, ni otro señor pueden castigar a los infieles por razón de la sola infidelidad, queriendo ellos obedecer y no haciendo daño a los cristianos. Pero estima que se puede castigar a los que pecan contra la ley natural, y como la idolatría es contra la razón y la ley natural, por ella pueden ser castigados. "Y pues estos indios fueron idólatras, pudo justamente Vuestra Alteza castigar los con pena de servidumbre..." En cuanto al tema de la servidumbre sigue a Aristóteles: "presupongo lo que Aristóteles dice y todos los doctores: que hay dos maneras de principado; uno es real, y otro es dominico o despótico: el primero es gobernar libres y súbidos, para el bien y utilidad de ellos; el segundo es como de señor a siervo; y, aunque Vuestra Alteza sea rey y tenga el justo dominio de las Indias, digo que puede muy bien y justamente, como señor, gobernarlos, y que sirvan por su mandado a los cristianos de la manera que sirven, con tanto que sean bien tractados y gobernados ...". La razón de ello es porque son siervos por naturaleza, en el sentido que lo entendió el Filósofo:

"Donde parece que por la malicia y barbárica disposición del pueblo se pueden y deben gobernar como siervos ... en aquellos que naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios, que, según todos dicen, son como animales que hablan" (186). Parece que es SEPULVEDA, quién está hablando.

Otro autor de ese período, al cual nos hemos referido en varias ocasiones, que participa en las discusiones planteadas en la Junta de Valladolid de 1513, continuación de la de Burgos, es Martín FERNANDEZ DE ENCISO. Sus ideas las conocemos a través de su Memorial y de la Suma de Geografía, publicada en 1518. Parte ENCISO del reconocimiento del poder temporal del Papa y de la facultad que éste tiene para dar las tierras de los idólatras, pues los pecados contra natura los considera como justa causa: "E alegado esto, diré que pues el Papa teníamos en logar de Dios, a él, como Señor Universal, habia dado las tierras de las Indias que poseían los idólatras, al Rey Católico para que en ellas pudiesen el nombre de Dios e nuestra fé, que el Rey podía muy justa mente requerir é estos indios idólatras que le entregasen la tierra, pues se la habia dado el Papa ..." (167). La bula, como vimos, tenía así, pleno alcance material, completándose su aplicación a través del requerimiento, que encontraba su fundamento en un texto de la Biblia en el que Dios cedía la tierra de Promisión a Abraham. Sin embargo, aunque expresamente no lo dice, la infidelidad por si sola no impide el dominio, pues siempre habla de los idólatras. Su teoría, defendida contra las alegaciones de los dominicos, es que Dios al crear la tierra y los hombres les dió a éstos aquella, para que le honrasen, pero muchos de los hombres le habían negado, "como lo habían fecho los idólatras que tenían o poseían la tierra de promisión, dejando de conocer é honrar a un solo Dios, e tomando é honrando muchos dioses é idolatrando; e que por haber desconocido a Dios é haber idolatrado, habían cometido é sido ingratos á Dios é que por la ingratitud habían perdido la tierra ..." (188). Solo se podría empezar a admitir las alegaciones de los dominicos, si los indios, aun des conociendo a Jesucristo, reconociesen y adorasen a Dios, y si la ocupación de los Indios la hiciesen los españoles por cuenta pro pia y sin la autorización del Papa. Estima, pues, que la infidelidad por si sola no es justa causa y que solo el Papa puede atribuir tierras de infieles. Así: "E que pues el Rey Católico enviaba con la merced quel Papa le habia fecho de aquella tierra, que no era menester otra causa ninguna para les tomar la tierra, de que eran idólatras, que adoraban muchos dioses é no conocian a un solo Dios que los habia criado" (189). Finalmente, ENCISO, sintetiza las causas justas por las que el Papa pudo atribuir esos pueblos a los reyes de España: "La primera es

que jure divino estas gentes son obligadas a guardar el precepto del Decálogo que dice: unum cole Deum, lo cual no guardan, porque honran a muchos dioses é no a uno. Lo segundo: questeas gentes contra el derecho natural comen carne humana ... La otra es que usan el pecado contra natura, en especial los caciques ... La otra es questeas gentes se matan a si mismos ...". Estas causas son contra el derecho divino y natural, y por cada una de ellas, dice, puede el Papa entregar las tierras de infieles a los príncipes cristianos (190). Sin llegar a la teocracia más radical, ENCISO puede encuadrarse entre los teócratas moderados. Para él, el no cumplimiento de la ley natural y divina autoriza al Papa a intervenir a través del poder temporal de los príncipes cristianos. No separa, en consecuencia, la esfera natural y la sobrenatural.

Antes de acabar con este capítulo hemos de analizar las ideas de dos autores de especial significación para nosotros. Se trata de PALACIOS RUBIOS y de Matias de PAZ. Su interés reside, a parte de haber compuesto directa y expresamente sus tratados a consecuencia de la Junta de Burgos con el fin de dar luz a la polémica de los justos títulos, y de las ideas que exponen, en la extensión con que se ocupan de ese problema, de forma que tratan un gran número de aspectos que nos afectan.

Empecemos por Juan López de PALACIOS RUBIOS (1450-1524). Fué uno de los jurisconsultos más celebres de su tiempo y consejero de la Corona durante veinte años, además de ejercer numerosos cargos públicos (191). Se interesó y escribió sobre las cuestiones más candentes que afectaban a España. En su obra De beneficiis in Curia Vacantibus, defendió el patronato de la corona de España, adoptando una postura claramente regalista. Regalismo que, como veremos, no estaba en la práctica reñido con sus ideas teocráticas. Su obra De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarrae, la publicó con el fin de justificar la conquista que Fernando el Católico había hecho del reino de Navarra en Julio de 1512, a consecuencia de su alianza con Luis XII de Francia en contra del papa Julio II, que había excomulgado y privado de sus bienes y dignidades a los partidarios de Francia. En ella acude ya al poder temporal del Papa para deponer a los reyes que atentaban contra la unidad de la Iglesia, alegando para ello que el papa era señor del mundo en lo espiritual y en lo temporal. La misma doctrina teocrática le servirá para justificar, en su tratado de De las islas del mar Océano, la conquista y dominio por los reyes españoles de las Indias, sólo que aquí en vez de referirse a príncipes cristianos lo hace respecto de infieles. La semejanza doctrinal entre ambos tratados no es casual. No es pues un autor puramente teórico, sino que sus teorías vienen en cierta manera condicionadas por la realidad que tiene que defender, lo que explica su postura regalista en un caso y teócrata en otro, posturas que no son fácilmente conciliables. Podemos afirmar con ZAVALA, que "esta confluencia de ultramontanismo y regalis

mo caracteriza la visión política de nuestro jurista y permite situarla, en equilibrio inestable, entre las teorías papales exageradas de la Edad Media y la razón de estado que vislumbra Maquiavelo" (192).

Para la exposición de sus ideas vamos a limitarnos a su tratado De las Islas del Mar Océano, que es donde trata expresa y extensamente de los infieles. Su interés, al igual que el de Matias de PAZ, es enorme, pues constituye una exposición de primera mano de las ideas dominantes en la corte española.

Para su comprensión vamos a empezar señalando el pensamiento de este autor relativo al origen y naturaleza del poder civil, para continuar con su teoría de las relaciones entre la potestad temporal y espiritual, y acabar con lo relativo a las relaciones entre la cristiandad y los infieles, es decir, sus ideas sobre los infieles. Como es lógico, algunos puntos habrán de repetirse en dos o más de los apartados.

Su teoría del poder civil está en más de un aspecto en la línea del Østiensense. No vamos a exponer aquí toda su teoría de la constitución de los reinos temporales, que se remonta a los tiempos de Cain y Abel (193). Sólo vamos a indicar los puntos más fundamentales y que tienen más interés para nosotros.

Considera que la jurisdicción residía primeramente en el pueblo, pero como todos se esforzaban por ser iguales rara vez estaban de acuerdo en lo que convenía a la comunidad. Por esto, la razón natural y la necesidad indujeron al pueblo a designar uno o varios que gobernasen a los demás y tuviesen el cuidado del interés público. Así, es el pueblo el que confió a los reyes y al Emperador todo su derecho y potestad (194).

Pero si en el pueblo está el origen próximo del poder, el origen real del mismo es Dios, que es de donde procedo toda potestad. Sin embargo, la consecución del poder y su uso no siempre proceden de Dios, como sucede cuando el modo de llegar al poder es ilícito. El modo lícito de alcanzar el poder, según el autor, que sigue aquí lo ya establecido por Las Partidas y el Derecho común, es cuádruple: por elección, por sucesión hereditaria, por matrimonio con una reina, y, en cuarto lugar, por concesión del papa o del emperador en las tierras donde tienen facultad para establecer un rey. Concede, pues, al papa y al emperador un poder superior en lo temporal a los demás reyes. En conclusión, dice que "la jurisdicción proviene de Dios, fué instituida por el derecho de gentes y ordenada por el derecho civil" (195).

Sin embargo, no acaba aquí su teoría del poder, sino que a continuación expone las modificaciones introducidas a consecuencia del nacimiento de Cristo, que para nuestro objeto tienen especial relevancia. La teoría del Ostiense vuelve a aparecer. Si el poder trajo su origen de Dios, desde el cual pasó al pueblo, a los reyes y a los sacerdotes, con el nacimiento de Cristo pasó a él todo el poder, obteniendo éste, en consecuencia, la monarquía del mundo. Pero Cristo, a su vez, continua, transfirió dicha potestad a Pedro y a sus sucesores, los Romanos Pontífices. Estos, por su parte, la concedieron a otros, a saber: la potestad espiritual a los prelados eclesiásticos y la temporal a los emperadores, reyes y otros señores temporales. ¿Y los infieles? "A los infieles, empero, les fué otorgado por un cierto consentimiento tácito y precario de la Iglesia..." (196). Más adelante expondremos en detalle este punto. Lo que interesa, aquí, es recalcar esa absorción por Cristo de todo poder y su traslado posterior a los papas, que nos da la clave de su pensamiento sobre los infieles.

Para acabar con este punto, diremos que si los reyes están por encima del derecho positivo, están, por el contrario, sujetos al derecho divino y natural, con lo que su poder no es absoluto (197).

Pasando ya al segundo tema de nuestro análisis, el de las relaciones entre la potestad temporal y espiritual, hemos de señalar, para empezar, que, a pesar de su confusionismo, establece una cierta separación entre el orden natural y el sobrenatural, que le permite desarrollar algunos aspectos positivos en su teoría (198).

Al hablar de su teoría del poder hemos visto como se manifiesta el autor en una clara línea teocrática. Si con el advenimiento de Jesucristo pasa a éste todo poder, y de éste a los papas, nos encontramos con que los Romanos Pontífices son detentadores de ambos poderes, el temporal y el espiritual. Dice PALACIOS RUBIOS: "Cristo, por consiguiente, cometió a San Pedro ... los dos poderes y jurisdicciones que tenía ... por eso en el Papa reside la plenitud del poder delegado por Cristo ... Ambos poderes, a saber, el temporal y el espiritual eran necesarios para gobernar la Iglesia ... La espiritual (la espada) debe ser esgrimida por la Iglesia y, la temporal, en nombre de la Iglesia por mano de Reyes y soldados y por concesión o permiso de la Iglesia ... A justo título tiene, pues, el Papa, sucesor de Pedro, la misma plenitud de potestad que éste ... Por consiguiente, el Papa es vicario del Rey supremo, gobierna a los Reyes y al Emperador y forma consistorio con Cristo" (199). Para PALACIOS RUBIOS, el papa es señor del orbe, no solo espiritual, sino también temporal", ya que el mundo entero le fué

concedido al Papa como nave o diócesis, por cuya causa puede el Romano Pontífice residir y juzgar en cualquier parte del mundo, incluso entre los infieles, y avocar para sí, si necesario fuera, las causas incoadas ante otras autoridades" (200), ... "porque como el Papa, cabeza de la Iglesia y vicario de Cristo, tiene dominio y potestad sobre el universo entero y sobre las criaturas todas, incluso las infieles, en cuanto a lo espiritual y a lo temporal, pudo hacer donación a Vuestra Majestad de la potestad temporal que ahora tiene" (201). Respecto de los infieles, aunque adelantemos acontecimientos, dice, siguiendo esa línea, que "podrá, por consiguiente, el Papa castigar al gentil que no tiene sino la ley natural, si obraré contra los dictados de la naturaleza ... " (202).

Sin embargo, esta teocracia absoluta que utilizará para defender los derechos de España en Indias, que VITORIA se encargará de echar abajo, no implica, como señalamos al principio, que niegue el poder temporal del Emperador y de los reyes, como medio de defender los derechos del rey de España frente a la Santa Sede. Siguiendo a ZAVALA, podríamos decir que "en este sentido la doctrina de Palacios Rubios, sobre el poder pontificio representaría, no sólo una prolongación de las teorías del siglo XIII, explicable tal vez por tratarse de un doctor en decretos y catedrático de derecho canónico, sino también un anticipo del oportunismo de muchos tratadistas del siglo XVI, que harían uso de elementos teóricos medievales para defender sus puntos de vista en las contiendas religiosas y políticas de esa agitada centuria" (203).

En base a ello se ha de entender su regalismo de la obra De beneficiis in Curis Vacantibus, su utilización de la teocracia como forma de asegurar los derechos de España en Indias y su consideración del emperador como señor del mundo en determinados campos, competibles a duras penas con el señorío universal del Papa. Así nos dice que "lo anterior ha de entenderse, sin embargo, cuando los crímenes cometidos por los infieles son de carácter eclesiástico, porque en los de esta naturaleza ejerce el Pontífice jurisdicción tanto sobre los infieles como sobre los fieles ... tratándose empero de crímenes no eclesiásticos es el Emperador a quién compete la jurisdicción, pues al menos en lo que a ésta concierne, la tiene sobre todo el orbe, y es como señor del mundo..." (204).

Nos queda, para finalizar con el autor, referirnos a la parte de su doctrina en la cual expone sus ideas sobre los infieles, sobre los indios, sobre las relaciones entre la cristiandad y los infieles, algunas de las cuales por razones sistemáticas nos hemos visto obligados a esbozar anteriormente.

Como dijimos, PALACIOS RUBIOS parte para su consideración jurídica de los infieles de la distinción y separación entre el orden natural y el sobrenatural. Si no lo hace con la claridad y precisión de un Santo Tomás o de un Cayetano, pues a pesar de ello está en una línea teocrática, si lo hace de forma que le permita salvar ciertos derechos de los infieles, llegando incluso a un reconocimiento de hecho de su dominio político dentro de ciertas circunstancias que explicaremos. Partiremos, pues, de esta consideración para pasar después a exponer sus consideraciones concretas.

El autor dice, citando a Agustín de Ancona, "que los infieles están obligados a admitir la potestad y libertad de la gracia, pero no la de la naturaleza, pues como por ambos derechos, natural y positivo, les está asegurada la propiedad de las cosas ... parece bastante inicuo despojarlos sin causa de sus dominios, yendo en contra de esos derechos, pues por derecho natural participan con nosotros ..." (205). Y más adelante: "Merecen, pues, los infieles perder la libertad y potestad de la gracia, no así de la naturaleza. De consiguiente, el orden del régimen natural, que entra en la esfera de la ley de la naturaleza, no se les sustrae, si no persiguen a los Cristianos, ni intentan ninguna violencia o perturbación contra la fe de Cristo y desean vivir pacíficamente con los secuaces del Redentor" (206).

La conclusión es que la infidelidad por si sola no priva de los derechos concedidos por el derecho natural, ni es justa causa de guerra "... los infieles no deben sólo por motivo de su infidelidad y sin mediar otra causa justa, ser privados de sus bienes, ni moverles guerra en que los cristianos se apoderen de lo que poseen..." (207). Base importante la que establece, que, sin embargo, desvirtúa después.

Veamos sus ideas. Como es lógico, PALACIOS RUBIOS señala expresamente la unidad del género humano (208) y establece una cierta solidaridad entre todos los pueblos, cristianos e infieles (209).

Aunque no ~~se~~ trata de la condición de vida de los infieles, en general, por la gran diversidad de éstos y su desconocimiento, en cambio si nos describe el estado en que se encontraban los indios a la llegada de los españoles, lo que nos sirve para ir descubriendo sus ideas. Su descripción, lejano antecedente del mito del buen salvaje, no deja de encerrar cierta simpatía: "En estas islas, según he sabido por fidedignas relaciones, se han encontrado hombres racionales, mansos, pacíficos y capaces de entender la fe. No existía entre ellos la propiedad privada ... Como nada consideraban propio ni eran codiciosos, ni avaros, nadaban desnudos sin

sentir vergüenza . Habitaban muchos en una misma casa y tenían, a manera de matrimonio, una o varias mujeres... Tanto por esto, como por la defensa de sus límites, movíanse entre ellos numerosas guerras. A causa de estos adulterios y del trato femenino con muchos hombres, no era posible tener certeza de la paternidad de los hijos; por lo cual la sucesión se hacía por las mujeres ... De lo dicho se deduce que entre ellos no había el matrimonio ..." (210). "Esta gente poseía esa ingenuidad y libertad que prevaleció desde el principio del mundo ..." (211). "Pero no puede dudarse de que entre los otros bárbaros infieles en contraposición a los judíos existen grandes dignidades ilustres y regias, pues tienen Reyes..." (212).

A su condición humana, es decir, si son libres o esclavos, dedica todo el capítulo II. Comienza por explicar el concepto de servidumbre natural, concepto que ya hemos visto en otros autores, según las opiniones de Aristóteles y Santo Tomás y expone sus ideas sobre la misma, admitiéndola (213). Pero enseguida nos advierte que no va a tratar de esa servidumbre, ni de la esclavitud por pecado, sino de la esclavitud que se llama legal, porque fué introducida por la ley o el derecho (214).

A continuación afirma que "esta gente poseía esa ingenuidad y libertad que prevaleció desde el principio del mundo, cuando todos los hombres nacían libres y legítimos y la esclavitud era desconocida ... Por tanto, la naturaleza creó en cierto modo a todos los hombres iguales y libres ..." (215). En principio, todos los hombres son libres en ese sentido, según PALACIOS RUBIOS, pues la esclavitud fué introducida por el derecho. "En virtud del derecho mencionado, la esclavitud menoscabó la libertad, y los hombres, antes designados con un nombre común, comenzaron por derecho de gentes, a ser de tres clases, libres, esclavos, o sea, lo contrario de libres, y libertinos. Aunque la esclavitud repugna al derecho natural consta que su antigüedad es remotísima ... Nació, pues, la esclavitud por derecho de gentes, y no por derecho divino ... trajo su origen, pues, la esclavitud del derecho natural ... En suma, sea como fuere, la esclavitud fué aprobada o confirmada por el derecho de gentes o civil y por el canónico (216). El autor aunque duda, en cuanto al origen de la esclavitud, téngase en cuenta el confusionismo existente sobre los conceptos de derecho natural y derecho de gentes, deja sentado que al principio todos los hombres eran libres y que la esclavitud fué introducida después por el derecho de gentes. Los isleños descubiertos por los españoles son así libres por naturaleza. Llega incluso a apuntar que ni siquiera la servidumbre legal es conocida entre ellos: "Aunque entre estos insulares se conocían las guerras ... y a veces, caían prisioneros en ellas,

no pasaban a ser esclavos de sus capturadores, de donde se infiere que el derecho primitivo que concedía a los hombres su ingenuidad y libertad no se habia cambiado, sino que por el contrario perduraba" (217).

Sin embargo, PALACIOS RUBIOS, que ha dejado afirmada esa serie de consideraciones sobre la libertad natural de los indios, no es capaz de superar del todo la doctrina de la servidumbre natural, que habia expuesto y dejado al margen en un principio. De esta forma, intenta hacerle compatible con sus afirmaciones sobre la libertad natural, y nos deja un párrafo que puede dar pie al establecimiento de una administración tutelar: "... algunos de ellos son tan ineptos e incapaces, que no saben en absoluto gobernarse, por lo cual, en sentido lato, pueden ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar, según lo trae el Filósofo, en el Lib. I de su Política, y deben, como ignorantes que son, servir a los que saben, como los súbditos a sus señores. Son, sin embargo, libres e ingenuos ... Se les llama siervos, es decir, sirvientes, y esta servidumbre, tomada en sentido amplio, fué introducida por obra del derecho de gentes, ya que es conveniente para el hombre imperito ser gobernado por el sabio y experimentado. Según esto, y habida cuenta de su utilidad, puede decirse que esa esclavitud fué introducida por el derecho natural" (218). Y es que nuestro autor sigue intentando hacer compatibles sus ideas con los derechos inherentes a la conquista y explotación de las Indias, demostrándonos una vez más su oportunismo político. Esta misma construcción teórica sobre la servidumbre natural la veremos repetirse en los autores de la escuela española.

Ese mismo oportunismo se nos manifiesta cuando trata la cuestión de los derechos públicos y privados de los isleños. En base a sus afirmaciones de principio de que son libres por naturaleza y de que, en virtud de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, la gracia no destruye la naturaleza, admite expresamente que "el dominio que en común o en particular tenían, lícita y justamente, antes de convertirse y de quedar sometidos a vuestro poder, lo conservan hoy, porque al tornarse cristianos y súbditos nuestros no lo perdieron ... pues los infieles son capaces para el dominio de las cosas y posesiones ... Fieles e infieles, poseen y tienen lícitamente la propiedad de las cosas... De todo lo cual se concluye que los infieles tienen la propiedad de sus cosas, la retienen después de su conversión y no debe arrebatárselas de cualquier manera sin culpa de su parte o causa justa" (219). Nuestro autor, siguiendo su línea, reconoce los derechos naturales de los infieles sobre sus bienes y propiedades, pero admite su pérdida por causa de guerra justa de parte de los cristianos, algunas de cuyas justas causas, como se verá, dejan en entredicho su reconocimiento de los derechos naturales.

Ahora bien, cuando entra a tratar de la posible jurisdicción y dominio político de los caciques isleños, se aparta radicalmente de su línea anterior, y dice: "... aunque respecto a la jurisdicción hayamos de opinar de otro modo..." (220). En ese punto, deja a un lado el derecho natural que les había reconocido y se apoya en la doctrina del Ostiense: "... esos señores y caciques, antes de su conversión al cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto consentimiento precario por parte de la Iglesia y que tampoco los tienen hoy, ni pueden usarlos, por prohibirlos Vuestra Majestad". (221)

Al tratar de la relación entre el poder temporal y espiritual en este autor, describimos ya como su doctrina, plenamente teocrática, seguía en muchos puntos al Ostiense. Ahora analizaremos su aplicación concreta al mundo infiel.

Conforme a su concepción teocrática, el mundo infiel está, al igual que el cristiano, sometido al papa; pues con el advenimiento de Cristo pasó a éste todo poder y jurisdicción. De derecho, pues, los infieles no tienen, como lo acabamos de ver, ningún poder, sino solo de hecho, por un precario consentimiento de la Iglesia: "Por tanto, aunque el Papa tolere que los infieles señoreen y gobiernen tierras, por no poder someterlos, no por eso tales infieles podían llamarse justos poseedores y dueños, sino antes bien, tiranos y rebeldes ..." (222).

Veamos los detalles de su doctrina respecto de la jurisdicción de los príncipes infieles. Para ello nada mejor que seguir las palabras del autor. Explica de la siguiente forma la jurisdicción de hecho que tienen en precario: "A los infieles, empero, les fué otorgada [la potestad de jurisdicción] por un cierto consentimiento tácito y precario de la Iglesia por el cual se les permitió el uso de la jurisdicción en virtud de justa e inevitable causa y en razón de que a la Iglesia no le era posible ejercitarla por si ni por medio de sus ministros, pues de haber podido hacerlo, es indudable que lo hubiera puesto en obra, ya que el mundo entero le fué concedido al Papa ..." (223).

La situación será idéntica en el caso de que los infieles reconozcan el dominio de la Iglesia. Aunque el autor señala la opinión del Ostiense, cuando éste interpreta el pensamiento de Inocencio IV de que los infieles son capaces de jurisdicción, con tal de que reconozcan el dominio de la Iglesia (224), no parece que esté de acuerdo con esa tolerancia, sino que, yendo más allá de la voluntad libre de la Iglesia, que el propio Ostiense, considera esa tolerancia como un resultado *de la voluntad libre de la Iglesia* y no como principio o regla de derecho. Dice: "Por tanto, la Iglesia, que en virtud de un consentimiento precario permite a los infieles poseer la jurisdicción, sin que dicho consentimiento les transfiera el dominio

ni la posesión (...), sino tan solo una especie de detentación, duradera únicamente mientras perdure la aquiescencia y voluntad de aquélla (...) podrá, cuando quisiere, quitarles dicho consentimiento en todo o parte ..." (225). Y más adelante confirma la misma idea: "Teniendo, pues, los infieles, o debiendo tener, jurisdicción por concesión o permiso de la Iglesia.. podrá la Iglesia o aquél a quien la Iglesia la donó o concedió, quitársela a los infieles, en parte o en todo, cuando le pareciere" (226).

Las únicas consideraciones que mitigan ese poder absoluto que concede a la Iglesia son de hecho y oportunistas y no de derecho: "De aquí que el Papa pueda con razón privar a todos los infieles de tal potestad, aunque en la Iglesia primitiva se consintió esto a veces, para evitar el escándalo y a causa de la multiplicidad de los infieles mismos..." (227). Y con anterioridad: "Más aunque la Iglesia o el Papa puede proceder del modo dicho contra los infieles, no lo hace algunas veces, ya por carecer de medios para hacerlo, ya por causa de los peligros que de ello podrían suscitarse" (228).

Todas las consideraciones anteriores van encaminadas a dotar de pleno valor jurídico y alcance material y espiritual a las bulas de donación de Alejandro VI en favor de España y a excluir la posible competencia de los demás reinos cristianos. Y la verdad es que sus afirmaciones teocráticas dejaban liso el campo para ello: "La Iglesia tenía facultad, de consiguiente, para hacer donación de las precitadas islas a Vuestra Majestad, porque así éstas como cualesquier lugares poseídos por no importa que pueblos, se conceden alguna vez al que los ocupa... Ello ocurre también algunas veces, por concesión especial de la Iglesia, del Papa, del Príncipe o de otra persona poseedora de jurisdicción... Ahora bien, el Papa Alejandro VI concedió y donó esas islas con todos sus dominios, ciudades, castillos, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y pertenencias a vosotros y a vuestros herederos y sucesores, los Reyes de Castilla y León, a perpetuidad, de manera que ningún otro se atreviera a abordar a ellas ni a la tierra firme descubierta o por descubrir, incluida dentro de ciertos límites, so pretexto de comerciar o por otra causa cualquiera, sin especial licencia vuestra o de vuestros herederos o sucesores ..." (225). El valor de la donación no depende, para nuestro autor, de la ocupación efectiva, sino que por la sola bula de concesión las tierras son ya de los reyes de España: "... en virtud de la montada donación, concesión o privilegio pontificio, pasa en el acto e ipso iure, sin necesidad de aprehensión ni entrega alguna al Príncipe donatario el derecho de conquista ... La entrega, por consiguiente, no es necesaria en cuanto al dominio, sino solamente en cuanto al usufructo" (230).

Para asegurar aún más los derechos de España no duda en conceder a la Iglesia la exclusiva en lo que a concesión de tierras de infieles se refiere: "La anterior donación era necesaria, porque sin ella ni Vuestra Majestad ni ningún otro Príncipe secular habría podido ocupar ni apoderarse de dichas islas, por pertenecer este derecho sólo a la Iglesia Romana y a su vicario ... La Iglesia es, por tanto, la que únicamente puede conceder a los Príncipes cristianos una nueva conquista contra los infieles"(231). Y "Tal donación pudo hacerla la Iglesia con pleno derecho por ser la dueña suprema de todas las naciones independientes de cualquiera leyes, y dotada de un poder que no puede discutirse, porque hacerlo sería delito comparable al de sacrilegio ..." (232).

En lo que al régimen legal que debe imponerse a los indios se refiere, PALACIOS RUBIOS, fiel al imperialismo civilizador cristiano-occidental, que empieza a desarrollarse entre los reinos cristianos, ni siquiera se plantea la posibilidad de que para esos pueblos recién descubiertos deban arbitrarse leyes especiales, sino que, desconociendo las culturas y estructura social de los indios tan diferentes de las europeas, establece lisa y llanamente que habrán de aplicarse las mismas leyes del reino al cual se han incorporado (233). La superioridad europea, tantas veces utilizada más tarde en el proceso de expansión de Occidente como justificante de la misma, encuentra ya en este autor sus precedentes.

De esta forma quedaba establecida sin fisuras para PALACIOS RUBIOS la soberanía de España en las Indias.

Al tratar de la forma en que se debía hacer la entrada en las Indias, el autor se acoge a lo establecido por él mismo en el requerimiento. Dice al respecto: " ... de modo que los tales isleños podían justamente defenderse de los cristianos que les atacaban, hasta que se les descubrió la verdad, explicándoles como el cuidado del mundo entero y la potestad sobre él residen en el Papa, el cual hizo donación de la provincia en que viven a Vuestra Majestad, a la cual tienen que obedecer como a divino depositario de la Iglesia, así como están obligados a admitir a los predicadores de nuestra fe, para que les expliquen detalladamente todos sus misterios. Y si después de un plazo prudencial para decidirse no quisieran hacerlo, pueden ser invadidos y expugnados por medio de la guerra, la fuerza y las armas; aprehendidos sus bienes, y reducidos a esclavitud sus personas, porque la guerra, de parte de los cristianos está justificada" (234).

Acabamos de hacer mención al derecho de legítima defensa de los indios. Bueno será que, además de referirnos a la misma, expongamos a continuación las justas causas de guerra contra los infieles.

PALACIOS RUBIOS afirma plenamente el derecho de legítima defensa de los indios, cuando son atacados por los cristianos sin causa justa. En este caso se acerca a las formulaciones posteriores de la escuela española del derecho de gentes y de Las Casas, en esos bandazos tan característicos de su doctrina. Pero establece, como ya apuntamos, que respecto de los indios la legítima defensa solo será lícita antes de que el requerimiento haya producido su efecto. Una vez éste se haya realizado cesa todo derecho. Veámoslo: "Aun suponiendo que estos isleños se hubieran resistido en un principio, defendiendo su libertad y sus bienes antes de conocer a nuestra gente y de tener averiguada la causa de su venida, no por eso perdieron la libertad, porque la defensa es cosa permitida por el derecho natural. Los isleños no estaban, por tanto, obligados a entregarse tan pronto como llegaron hasta ellos los cristianos a los que con razón consideraban enemigos, sino sólo cuando conocieron y descubrieron sus intenciones, porque nadie debe confiarse al punto a sus enemigos... Por tanto, durante el tiempo que los isleños tardaron en cerciorarse del propósito e intención de los cristianos que les atacaban, la guerra era justa por su parte ..." (235). Pasando al plano de los infieles en general, y al referirse a que la sola infidelidad no es justa causa de guerra, vuelve a afirmar lo mismo, diciendo que "éstos pudieron defenderse lícitamente y la guerra era justa por su parte e injusta por parte de los cristianos; y si algún cristiano cayera cautivo de los infieles, quedará esclavo de su aprehensor ..." (236). La legítima defensa, dentro de los límites establecidos, la aplica, pues, con todas sus consecuencias.

En cuanto a las justas causas de guerra, el autor, aunque no elabora novedad importante, siguiendo en sus líneas generales la doctrina de autores anteriores, al aplicarlas al Nuevo Mundo les da en algunos casos un aire nuevo, desconocido hasta entonces.

Como ya dijimos, de acuerdo con su peculiar respecto del orden natural, no considera que la infidelidad por si sola sea justa causa de guerra, por lo que sin mediar otras causas no pueden ser privados de sus bienes ni se les puede mover guerra, de forma que, si se hiciese, los infieles tendrían legítima defensa (237).

Por el contrario, sí considera como causas justas contra los infieles el desconocer el dominio de la Iglesia sobre el mundo, el atacar la fé de los cristianos, el impedir la predicación del Evangelio, los pecados contra natura, y el recuperar las tierras ocupadas por los infieles y que pertenecieron a cristianos.

La primera, el desconocer el dominio de la Iglesia, ya la apuntamos al tratar del poder temporal del papa. Así dice que se les podía hacer guerra justa y arrojarlos de sus Principados, "cuando, advertidos, se negaren a reconocer a la Iglesia como dueña y superiora", pues, "echan por un camino que les desvía

de la Iglesia... de la cual reciben toda la superioridad y autoridad de dominio..." (238). Esta causa, por el contrario, no la considerará justa la escuela española.

La segunda causa de guerra justa fué establecida por todos los autores, con anterioridad y después del propio PALACIOS RUBIOS: "Si los infieles maltrataren a los cristianos que viven entre ellos, sobre todo en las cuestiones que son de fe, intentando arrastrarlos a la infidelidad, a la herejía o a sus malvados ritos o ceremonias, entonces dichos cristianos ... pueden huir de los infieles y apartarse de ellos, y el Papa y los Príncipes Cristianos pueden someter por las armas a los tales infieles, para librar a los creyentes de peligro tan grande" (239). "Y no sólo precede esto cuando los infieles han pasado ya a vías de hecho, obligando por ventura a los cristianos a prevaricar en la fe... sino también, cuando sin alteración de las cosas, hay vehemente presunción de que los infieles harán prevaricar en su fe a los creyentes..." (240). En todos esos supuestos "podrá el Papa mover guerra justa, ya por sí, ya por medio de otros, contra tales señores infieles, a fin de que con sus blasfemias, malos consejos o persecuciones manifiestas, no manchen, destrocen o dividan la fe de Cristo... Por lo demás, los infieles que maltratan a los Cristianos o que los arrastran a su infidelidad abusan de la potestad o jurisdicción que la Iglesia les concedió y permitió verdaderamente y, en consecuencia, merecen perder dicho privilegio o potestad" (241).

En la tercera, el impedir la predicación del Evangelio, que también Vitoria reconoce, parte el autor de la ignorancia invencible en que se encontraban los habitantes de las Indias, exponiendo a continuación la doctrina, ya vista al tratar del requerimiento, de que primero es necesario descubrirles la verdad y sólo después será posible, en función de su reacción, actuar: "En primer término, pues, hay que invitar a la paz y ofrecerla. Esto es lo que el Señor dijo a sus discípulos cuando les envió a predicar el Evangelio... Por tanto, si los infieles no quisiesen recibir a los predicadores de la fe, será lícito recurrir a las armas y a la guerra hasta que los admitan" (242).

Los pecados contra naturaleza de los infieles pueden ser también justa causa de guerra, en opinión de nuestro autor, aceptando así una de las causas que serán objeto de polémica: "Tenían, también, la Iglesia y su prelado el Papa jurisdicción y potestad sobre estos isleños antes de que se convirtiesen a la fe... Podrá, por consiguiente, el Papa castigar al gentil que no tiene sino la ley natural, si obrare contra los dictados de la naturaleza.. Por consiguiente habrá lugar a la denuncia evangélica contra ellos, cuando redunde, no en su daño, sino en su prove-

cho... lo anterior ha de entenderse, sin embargo, cuando los crímenes cometidos por los infieles son de carácter eclesiástico porque en los de esta naturaleza ejerce el Pontífice jurisdicción ... Tratándose empero de crímenes no eclesiásticos es el Emperador a quien compete la jurisdicción... En los crímenes de carácter mixto habrá lugar para la prevención... de donde resulta que en los pecados contra natura, pueden ser jueces así el Papa como el Emperador...". Finalmente, señala que razones de oportunidad pueden hacer que no se ejecute este derecho: "Más aunque la Iglesia o el Papa puede proceder del modo dicho, contra los infieles, no lo hace algunas veces, ya por carecer de medios para hacerlo, ya por causa de los peligros o escándalos que de ello podrían suscitarse.." (243).

Por último

~~Reconquista~~, establece como justa causa, siguiendo en esto la opinión común de todos sus predecesores, el recuperar las tierras ocupadas por infieles: "De aquí que si alguna región, provincia o reino fueron en otro tiempo poseídos por Cristianos y más tarde ocupados o usurpados por infieles, podrán los primeros recuperarlos por propia autoridad" (244). Esto le sirve para establecer los derechos expansionistas de España, entrando de lleno en la línea del imperialismo hispano. Así, de acuerdo con esa justa causa no solo justifica la reconquista del suelo ibérico (245), sino que también dice pertenecer a los reyes españoles la reconquista del reino de Jerusalén (246) y la de Africa, que en tiempos antiguos estuvo bajo dominio de los Reyes cristianos de España (247). Pero quizás lo más interesante sea la segunda justificación que da a este derecho, en la que niega la existencia de órganos centrales en la comunidad internacional: "Podrá, pues, el Rey de España apoderarse de dichas provincias, incluso por la fuerza y por las armas, porque el que las tiene contra la voluntad de su dueño, y porque no existe autoridad superior ante la cual se pueda reclamar justicia; de donde resulta que por esta falta de autoridad superior puede el mencionado Rey basar su derecho en la fuerza y en las armas.." (248). Aunque tal afirmación parece estar en contradicción con sus aseveraciones acerca del señorío universal del Papa y del Emperador, no hay duda de que al igual que en otros casos se manifiesta aquí, por un lado, su pragmatismo y visión realista de la sociedad internacional y, por otro, su oportunismo, pues en los supuestos que analiza, al no existir una donación del papa, tiene que acudir a considerar al rey de España sin poder superior por encima de él. La afirmación, con todo, no deja de tener su interés, por cuanto posteriormente la encontraremos repetida, por otras razones, en algunos autores de la escuela española del derecho de gentes.

¿Qué pasaba con los indios una vez sometidos? Si habían sido conquistados por guerra justa era posible la esclavitud y la privación de sus bienes, como vimos, pero si se trataba de indios

que se habían sometido pacíficamente "eran tenidos por ingenuos y libres. Esta ingenuidad o libertad, así como el dominio sobre otras cosas, si las tenían las conservaron después de recibir el bautismo... (249). Por lo que se refiere a su situación respecto de los españoles considera, como dijimos ya, que se los deben aplicar las leyes españolas y que "están obligados a la prestación de todos los servicios y cargas que pasan sobre los súbditos de estos reinos a los cuales han venido a incorporarse, y si no pudieran soportarlos, a la de otros equivalentes, siempre que sean tales que no transpasen los límites de la libertad, Estos tributos y servicios podrá Vuestra Majestad concederlos libremente a quién le plugiere..." (250). Lo que significa que admite la posibilidad de la encomienda.

Para acabar con la doctrina de PALACIOS RUBIOS, vamos a señalar dos consideraciones que pueden ser interesantes a la hora de completar su visión del mundo infiel.

La primera es la que se refiere a la posibilidad de que los indios antes de la llegada de los españoles, como se encontraban en ignorancia invencible respecto de la fe cristiana, si vivían con arreglo a los preceptos de la ley natural, absteniéndose del mal y haciendo el bien, podían salvarse, bautizados con el bautismo de deseo. (251)

La segunda, más importante, es aquella en la que, superando la distinción entre fieles e infieles, nos deja unas aseveraciones que hacen pensar que, basado en la unidad de naturaleza humana, el autor concebía una cierta comunidad internacional, fundada en la mutua ayuda, aunque siempre con el Papa en la cima. Así nos dice: "También en virtud del derecho natural y la caridad estamos obligados a socorrerlos [a los infieles] en caso de necesidad.. Apacienta, dijo, mis ovejas, sin hacer distinción entre éstas o aquéllas, sino abarcándolas a todas, incluso a las infieles. Por tanto, el sucesor de San Pedro está obligado a apacientarlas y defenderlas sin permitir que se las combata o dañe, y con más motivo cuando viven pacífica y descuidadamente..." (252). Y después: "...los Cristianos que cruzan las tierras de los sarracenos o de otros infieles están obligados a pagarles peaje, a condición de que los sarracenos o infieles defiendan a los transeuntes... Los transeuntes, pues, pagan el peaje, para poder pasar seguros... Por tanto, si los infieles que recaudan el peaje de los transeuntes defienden a éstos y mantienen seguros los caminos, perciben dicho tributo lícitamente..." (253).

Siguiendo a ZAVALA podríamos decir, en conclusión, que la doctrina americanista de PALACIOS RUBIOS, auna los principios liberales y racionalistas del Derecho natural con el canonismo exagerado que, en base al poder temporal del papa, justifica el derecho de los cristianos a la conquista de los infieles. En

definitiva, el tratado aboga por un imperialismo cristiano ante el cual las potestades de los infieles no tienen garantía y apenas posibilidad de subsistir (254). La explicación de este radicalismo está en que, cuando lo escribe, España está ya administrando parte de las tierras descubiertas, por lo que, basándose en la donación de Alejandro VI, quiere defender los derechos adquiridos, y un reconocimiento de los derechos políticos de los infieles podría derrumbar esa situación de privilegio. Este oportunismo lo hace patente LAS CASAS, cuando dice que "mucho parece que se alargó en el dicho libro, pretendiendo dar sabor al Rey, más que desabrille..." (255). Sin embargo, los atisbos doctrinales que hemos señalado y la opinión del propio LAS CASAS de que "con todo, siempre, como de su natura era bueno, en cuanto pudo favoreció a los indios" (256), nos demuestran que sus ideas, de no escribir condicionado, pudieron haber ido por otros derroteros más revisionistas.

Algo parecido vamos a ver que sucede con Matías de PAZ, en su tratado Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, escrito también a raíz de la Junta de Burgos. En él se encuentran situaciones similares a las planteadas por PALACIOS RUBIOS, de forma que junto a consideraciones favorables a los infieles aparecerán, cuando se trata de asegurar derechos de España en Indias, afirmaciones teocráticas que darán al traste con lo anterior. Aunque el tratado desde un punto de vista formal es menos lógico y claro que el de PALACIOS RUBIOS, y sus soluciones no son substancialmente distintas a las de ese autor, su planteamiento de los problemas tiene un aire más progresivo, que no dejó de ejercer su influencia en los autores posteriores que se ocuparon del tema.

Al igual que su compañero de Junta, PAZ, consciente, por un lado, de la distinción entre el orden natural y sobre natural (257), por otro, llega incluso a absorber aquél en éste, en función de lo que quiere demostrar. Esto lo vemos cuando trata de los efectos de la infidelidad. Aunque adelantemos acontecimientos es necesario aclarar este punto.

PAZ, después de analizar la teoría del Ostiense, llega en sus afirmaciones incluso más lejos que él: "Ahora bien, la Iglesia Católica tiene el dominio del universo entero, a causa de la fe de nuestro Redentor, que es el derecho y el título por los que posee tal dominio; luego, puede lícitamente desposeer de su dominio a los infieles, a causa de su sola infidelidad" (258). Con ello ha dado ya el primer paso para afirmar que la gracia es una condición del dominio. Lo cual hace poco más adelante, al comentar la historia de Israel y citar a Conrado: "Por mi parte, y en corroboración de su tesis, haré notar que cada vez que los Judíos pecaban permitía el Señor que quedasen bajo el poder de pueblos extraños, como si perdiesen el derecho de dominar y poseer la tierra

rra, según expresamente se dice... en otros muchos lugares de la Sagrada Escritura" (259). Aplicado esto a su época significaba que el dominio dependía de la fé, y que los infieles carecían de él por no ser cristianos. Sin embargo, PAZ al igual que PALACIOS RUBIOS, salva la aplicación absoluta de tal principio, señalando, como veremos, que eso solo era respecto de la jurisdicción y no respecto de la propiedad y posesión de los bienes.

PAZ parte en su exposición, al contrario de su compañero, de una precisa división entre los infieles en función de su infidelidad y de su situación respecto de la cristiandad. Distingue claramente entre la infidelidad positiva, propia de los judíos, sarracenos, turcos y herejes, y la infidelidad negativa, propia de los indios recién descubiertos. Según el autor "ha de advertirse que existen algunos infieles a cuya noticia ha llegado la fe verdadera de nuestro Redentor, como son los Judíos, Sarracenos, Turcos y herejes. Todos estos tienen propiamente el pecado de infidelidad, no solo privativamente, sino también positivamente, lo cual es el pecado mayor.. Hay otros a cuyo conocimiento aun no ha llegado acaso nuestra fé, o si alguna vez llegó, no recuerdan... De éstos dice Santo Tomás... que tienen cuando menos una infidelidad privativamente, la cual no puede llamarse pecado, sino más bien pena de pecado..." (260). Esta distinción de los infieles en dos grupos de acuerdo con su infidelidad la matiza después, transformándola en una división entre los infieles enemigos de la fé y los indios que no la atacan: "... no es caso igual el de los turcos y sarracenos que no solo eran infieles privativamente, como únicamente éranlo los indios respecto de nuestra fe, según es fama, sino también positivamente; por eso hechan contra los Cristianos, por ser estos reverenciadores de Cristo... De donde se infiere que los indios convertidos a la fe, después de capturados, no deben ser gobernados con principado despótico. ¿Pero y el culto que daban a sus ídolos? Afirmino lo mismo, suponiendo siempre que ignoraban nuestra fe. Porque aunque con verdad se dijera entonces de ellos que habían incurrido positivamente en el pecado de infidelidad, este pecado no provino, sin embargo, de haber atacado a la fe católica o de haberla resistido explícita y directamente, como hacen los sarracenos, turcos, judíos y herejes. Por lo que tal pecado, aunque directamente va contra Dios y nuestra fe, no se dirige, sin embargo, contra sus reverenciadores, ya que los indios, por la ignorancia que tienen de nosotros, no nos atacan ni pretenden atacarnos. En cambio, los demás infieles nos agreden directamente y, si pudiesen, querrían destruirnos" (261). El autor saca consecuencias muy distintas para unos y otros, que veremos en el lugar oportuno, pero nuestro interés de momento se centra en esa clara separación, que denota un mayor conocimiento del mundo infiel y la no aplicación al mismo de consideraciones simplistas que parten de identificar el concepto de infiel con el de musulmán, enemigo de la fe, como frecuentemente ocurría en la Edad

Media.. Los pasos que permitirán el nacimiento de la doctrina revisionista de Vitoria y su escuela se van cubriendo poco a poco. PAZ, llevando aún más allá sus distinciones entre los infieles, distingue incluso entre los que "no poseen reinos ni provincias separadas de nosotros", caso de los judíos y sarracenos, o "los que las poseen" (262).

En cuanto al estado social en que se encontraban los indios el autor es mucho menos explícito que PALACIOS RUBIOS. Se limita a decir, que "perteneían a la segunda clase de infieles menciona dos [infidelidad negativa], y no a la primera. Tratábase, pues, de hombres que poseían entre sí algunos dominios, aunque no con arreglo a nuestro gobierno, ni según el método de vida que entre nosotros es corriente. Existen no obstante, según es forma, en algunas regiones, hombres mansuetísimos, nada codiciosos, avaros o malignos, sino en gran manera dóciles y fácilmente dirigibles a la fe, si se les sabe tratar caritativamente" (263).

Al hablar de la servidumbre o libertad de los indios, no se detiene a considerar la doctrina de la servidumbre natural. Recoge la distinción entre principado real y despótico. Al tratar de este último señala que la palabra servidumbre y el término siervo se pueden entender de varias maneras. Así, se llama siervo en sentido amplio quién está sujeto a algún señor o jurisdicción. Es igualmente denominado siervo, el que, aún siendo libre y dueño de sus cosas, tiene obligación de servir a otro en algunas cosas. Finalmente, es siervo en sentido estricto, el que "no es dueño de su persona, sino de condición servil. Este tal, llamado por otro hombre esclavo, carece totalmente de libertad, y trabaja y lucra, no para sí, sino para su amo..." (264). En cuanto al principado real establece que es el que rige a los señores libres, cuando, aún, obedeciendo a sus señores, son, sin embargo, dueños de sus personas, y cuando se les gobierna con vistas a su propia utilidad y beneficio (265).

Respecto de los indios afirma que en principio son libres y dueños de sus cosas, pero dice que el rey de España puede gobernarlos por despótico principado, porque la servidumbre fué introducida por el ius gentium, conforme al cual en la guerra justa el cautivo pasa a ser siervo del que lo captura (266). Se plantea con todo si esto es posible respecto de los convertidos después pacíficamente a la fé, a la que contesta con dos consideraciones: de un lado, parece que no por convertirse adquirieron la libertad, pudiendo por ello el rey gobernarlos despóticamente, de otro, como a los convertidos pacíficamente no debe hacerseles ofensa, sino usar de ellos con clemencia, considera que se les debe regir con real principado, tanto más cuanto que no es justo que sean de peor condición que antes, cuando eran libres (267). En conclusión estima

que deben ser gobernados con principado real: "Mas como los sobredichos indios han recibido de grado el yugo y la fe de Cristo, clarísimamente resulta que no se les puede despojar de sus bienes, ni regirles con despótico principado" (268). Pero ante la necesidad de justificar en cierta medida la situación del momento no duda en afirmar que "los indios de aquellas partes están sujetos a una como perpetua servidumbre..." (269) y, después, "como nadie ejerce la milicia sin la soldada competente, y como los trabajos para llegar hasta aquellas tierras y mantenerlas en la fe de Cristo han sido grandes, asimismo, los daños sufridos y cuantiosos los dispendios erogados, podrá el Rey lícitamente exigir de los indios algunos servicios..." (270). Parece, pues, que admite la encomienda.

Hemos visto ya, cómo PAZ, si reconoce a los infieles el dominio de sus bienes, no sucede así cuando se trata de la jurisdicción. Expongamos sus detalles. Dice el autor que es necesario hacer una distinción, cuya ignorancia ha engañado a muchos. El dominio es doble: posesorio y de prelación. "Concedo que los infieles tienen verdadero dominio posesorio es decir, el de sus bienes temporales, así como por sola su infidelidad no pueden ser privados de él por la Iglesia... en atención a que, por derecho natural, tales bienes les son precisos para su sustentación". Respecto del dominio de prelación hace una distinción: el que los padres tienen sobre los hijos, que la Iglesia lícitamente no puede quitar, y el dominio propiamente dicho de prelación que es "el que se ejerce sobre la multitud de un pueblo, al cual se llama regnativo. De éste, y por mérito de su infidelidad, pueden ser privados los infieles", a lo que añade "que los infieles no poseen tal dominio, sino en cuanto la Iglesia se lo permite, pudiendo, en consecuencia, ser justamente desposeídos de él por la Iglesia. Pero desde el momento en que ésta no lo hace digo que justamente lo poseen, porque toda potestad viene de Dios, y El mismo permite que los infieles tengan tal dominio hasta tanto que por la Iglesia se les reclame, lo cual debe hacerse cuando fuera conducente a la fe, y no de otro modo..." (271). La doctrina en este punto es prácticamente idéntica a la de PALACIOS RUBIOS, inscribiéndose en la teocracia.

Tratemos, pues, del poder temporal de ésta. Aquí también su teoría es similar a la de su compañero de Junta. La única diferencia notable estriba en el incapié que hace en el sentido apostólico de este poder, que pasa mucho más desapercibido en PALACIOS RUBIOS. Según PAZ, "la Iglesia Católica tiene el dominio del universo entero, a causa de la fe de nuestro Redentor, que es el derecho y el título por los que poseo tal dominio..". Al igual que PALACIOS RUBIOS, considera que con el advenimiento de Cristo pasó a éste todo poder, pues Cristo, en cuanto hombre,

fué monarca verdadero de todo el mundo. Esta potestad la entregó Cristo a San Pedro, y así la Iglesia tiene derecho y dominio sobre todo el mundo. "Puede el Papa, por ende, establecer su sede en la parte del mundo que le plazca, y desposeer igualmente con licitud de su dominio al infiel en dicha región... Todo el mundo está obligado a darle acatamiento". La Iglesia puede justamente desposeer de su dominio a todos los príncipes infieles por su sola infidelidad. El poder que de hecho tienen los príncipes infieles lo explica en función del permiso de la Iglesia: "Empero, como dicho dominio no se le concedió sino para edificación de la fé, es consecuencia que al observar la Iglesia que la fe no progresa por culpa de escándalos u otras perturbaciones u homicidios de parte de los Cristianos, permita a los infieles la posesión de sus dominios.. la Iglesia o su cabeza tienen realmente el dominio de todo el universo, pero los infieles poseen los suyos debajo de su poder y de su permiso" (272). "De haber querido la Iglesia, ningún infiel poseería de derecho el dominio de que ahora hablamos, es decir, el de prelación.. Aún más; si la Iglesia pudiese gobernar el orbe entero de la tierra, sería conveniente remover de los infieles el expresado dominio..." (273). "Porque aunque los tales dominios sean de derecho humano, como dice Santo Tomás (...) pueden, no obstante, ser cambiados por aquel de quien dependen todo derecho y toda jurisdicción, es decir, por Cristo..." (274). La conclusión que saca de todo ello, respecto al derecho de los príncipes cristianos para apoderarse de las tierras de infieles, tiene un alcance misionero, que faltaba en gran medida en PALACIOS RUBIOS y que le da un cierto sentido revisionista: "... los Príncipes Cristianos pueden justamente, con autoridad del Sumo Pontífice, someter al yugo suavísimo de Cristo todos los reinos infieles, siempre que lo hagan por celo de la fé, y no por el afán de dominar y enriquecerse, porque Dios no concedió tal derecho a su vicario para esos fines, sino tan solo para la salvación de las almas" (275).

Considera, sin embargo, que si el príncipe infiel se convirtiese y gobernase bien y sin ofensa del Salvador, no debe privarse de su autoridad. En caso contrario, sería lícito hacerlo. Pero aún en ese caso, en que se permite ~~permanencia~~^{su permanencia}, estima que "puede, no obstante, ponerse sobre él y sobre todo su pueblo, con autoridad del Sumo Pontífice, otra persona..." (276). Esta afirmación sería desarrollada por LAS CASAS, bajo otros presupuestos teóricos, que eran la negación del Papa como señor universal en lo temporal, estableciendo como base del imperio español sobre las Indias la existencia de dos jurisdicciones compatibles, una suprema y universal, que pertenecía al rey de España, y otra, normal, que residiría en los reyes indios (277).

El alcance y valor de las bulas alejandrinas quedaba así claro: "Por la autoridad del Romano Pontífice, y no de otra manera, le será permitido a nuestro católico e invictísimo monarca gobernar a los sobredichos indios con imperio real, más no despótico, y retenerlos así perpetuamente debajo de su dominación" (278).

Y de acuerdo con ello, no había duda alguna para PAZ sobre la legitimidad del dominio español en las Indias. La forma en que debía hacerse la entrada la sometía, no obstante, a ciertas reglas encaminadas a asegurar la injusticia de la posible defensa de los indios. Así dice que los príncipes cristianos no pueden invadir lícitamente las tierras de los infieles, que nunca conocieron la fe cristiana, si sus habitantes aceptaron de grado recibir y escuchar a los predicadores por lo que, antes de que se inicie guerra contra los mismos" deben, siendo posible, ser amonestados a abrazar y venerar con todas sus fuerzas la muy verdadera fé de Cristo". De no haber precedido dicha admonición podían defenderse justamente (279). Se vislumbra en todo ello el requerimiento que elaboró PALACIOS RUBIOS.

Pero basta la amonestación, cuando fuese posible, sin que sea necesario una contestación positiva, pues, dada la lejanía de las tierras de los indios, donde no es fácil que lleguen predicadores en tanto no haya sido ocupada de algún modo por los cristianos, y dado que son tierras extensísimas, no habiendo suficientes misioneros para ellas, y que probablemente no serían recibidos, "según es probable y lo ha enseñado la experiencia con el ejemplo de otros infieles más próximos a los Cristianos, que no han dado entrada a los predicadores; síguese la necesidad de apoderarse primero de esa región, o cuando menos, de una parte de ella" (280). Primero, la conquista, después la conversión, es el método apostólico que preconiza PAZ. Idéntica postura defendería SEPULVEDA.

En cuanto al gobierno que debería establecerse una vez conquistados, ya lo hemos indicado al tratar de la libertad y servidumbre de los indios. Solo indicar aquí, que en su opinión, si una vez conocido el nombre del Salvador, rehusan su obediencia, mostrandose rebeldes, "se les podría con absoluta justicia reducir a servidumbre a causa de tales vicios, más no por motivo de su sola infidelidad..." (281).

Su doctrina de las justas causas de guerra contra los infieles no tiene el desarrollo y la claridad con que aparece en PALACIOS RUBIOS.

La única causa justa que trata en extenso, y de la cual puede decirse que derivan todas las demás, es la que se desprende del poder temporal de la Iglesia sobre los infieles, o si se quiere, matizando, del derecho de misión. Si PALACIOS RUBIOS nos hizo una exposición en este aspecto propia de un jurista, la de PAZ es más la propia de un teólogo, para el cual el fin evangélico justifica todos los medios.

Considera, al igual que su compañero, fiel a la doctrina teocrática, que el no reconocer el dominio de la Iglesia puede ser justa causa. Así, después de parecer aceptar la opinión de Inocencio IV en este sentido, se inclina por la del Ostiense, que afirma "que es permisible hacer la guerra también a estos [los infieles pacíficos], porque no reconocen el dominio de la Iglesia". A continuación considera que "en este punto no milita en contra la opinión de Inocencio, porque desde el momento que un infiel no quiere reconocer la obediencia de la Iglesia, ya no parece comportarse quieta y pacíficamente para con los infieles y el Sumo Pontífice..." (282). Idéntico argumento utilizará cuando trate de la causa justa que se deriva del derecho de misión.

Una justa causa es la infidelidad, llegando en ella al máximo su altramontanismo, tanto más cuanto era causa negada por la mayoría de los autores: "Sostengo, salvo, sin embargo, mejor opinión y sin temeraria aseveración, la tesis siguiente: La Iglesia puede justamente desposeer de su dominio a todos los Príncipes infieles por sólo su infidelidad, aunque sus súbditos no se convirtieran a la fe. Este punto de vista parece ser del Ostiense, aunque no tan absolutamente. Yo, por mi parte, lo sostengo en su integridad". Solo razones circunstanciales limitan su opinión: "...a menos que ello resultase escándalo grande, particularmente contra la fe y buenas costumbres" (283).

Del derecho de misión que corresponde a la Iglesia, y a través de ella a todos los cristianos, deduce otra justa causa de guerra, que, también, excede a muchas de las opiniones anteriores. Hace una comparación entre la predicación respetuosa que se hizo en los primeros tiempos del cristianismo y lo que se puede hacer hoy. Así dice: "Entonces, igualmente, sólo con la predicación se iba contra los infieles, mientras que hoy se puede hacer incluso por las armas, por causa de su obstinación, y porque aunque vivan pacíficamente y no nos sean perjudiciales, su obstinación, sin embargo, y el hecho de ocupar una tierra donde debería asentarse el dominio de Cristo, podría originar, siquiera hoy no nos perjudiquen, que creciendo su poderío llegasen a molestar e inquietar a los secuaces de Cristo... Igual cosa podemos decir de los infieles, doquiera y como quiera vivan pacíficamente y en posesión de dominios, porque el nombre del Señor debería ser adorado y exaltado en todo el mundo. De aquí que, en la medida de lo posible, esté obligado el Sumo Pontífice a procurar hacerlo así, enviando ya predicadores, ya Príncipes ca-

tólicos con mano armada a los sitios en los que puede verosimilmente presumirse acrecentamiento de la fé católica, y no escándalo o matanza grande de Cristianos..." (284).

Pocas veces el universalismo expansionista cristiano ha llegado a formulaciones tan extremas. Para PAZ la fé y su extensión lo justifican todo, incluso la violación de los derechos naturales, que, por otra parte, él reconoce en algunos supuestos con cierta fortuna.

Esto lo observamos, además de los puntos vistos anteriormente, cuando trata de la legítima defensa de los indios y de la posibilidad de que, en consecuencia, exista guerra justa por ambas partes. El caso que analiza solo se dá en el supuesto de que no hubiese precedido el requerimiento que señalamos y el rey cristiano moviese guerra lícita, es decir, con animus fidei y por autoridad del Papa (285). Las consideraciones que hace al tratar el tema son dignas de tenerse en cuenta por la postura respetuosa con los derechos naturales de los infieles que nos muestra, sin bien, al final el derecho de misión los anulará: "Los infieles, por su parte, pudieron justamente defenderse, dado que con anterioridad la fé de Cristo no había llegado a su conocimiento... Pudieron, por tanto, defenderse justamente, hasta averiguar qué cosa era el nombre de Cristo, causa de la guerra que se les hacía... Y aún cuando esto no los excusaría en cuanto a Dios... tal ignorancia pudo, no obstante, excusarles justamente en cuanto a los hombres invasores de su tierra y autorizarlos a defenderla lícitamente, aunque los invasores fuesen Cristianos, porque, defendiéndose, no luchaban contra Cristo o sus secuaces del modo que lo hacen los turcos o los sarracenos, sino sólo contra los invasores de la propia patria, a la cual les era lícito preservar, hasta tanto no supiesen que los atacantes eran seguidores del verdadero Dios, y por ende, del Redentor de todas las criaturas... Puede ocurrir que una guerra sea justa de parte de ambos bandos por ignorancia invencible, como fué el caso de la movida a los indios..." (286).

Respecto de los Turcos y Sarracenos, a los cuales dada su permanente enemiga contra los cristianos no reconoce tales derechos, no deja en algún caso de mostrar cierta condescendencia, aunque siempre porque va en beneficio de los cristianos. Al referirse a la posible alianza entre cristianos y musulmanes, después de establecer que la guerra de éstos no es justa, pone una excepción: "en el caso de haberse pactado con promesa una confederación entre éstos y los Reyes cristianos, confederación que no es lícito violar... Diría yo, por tanto, que si el Cristiano ~~no~~ no guardase la palabra empeñada, atacase a los Sarracenos, y cayese cautivo de éstos, pasaría, y con justicia, a la

...//...

condición de siervo, por haber faltado a lo prometido" (287). Para el autor, pues, ciertos principios internacionales, como el pacta sunt servanda, son comunes a cristianos e infieles, y lo mismo la institución de la alianza con ciertos límites. Reconoce, así, una cierta comunidad internacional por encima de las barreras religiosas.

Para finalizar con la doctrina de Matias de PAZ, queremos recoger sus palabras finales, que expresan a la perfección el sentido de sus ideas, algunas de ellas tan extremas.

"¿De qué le sirve al hombre el ganar todo el mundo, si pier de su alma?. De consiguiente, para que el alma del Rey cristia nísimo no sufra detrimento en tan extensas tierras, sino que vi- va por el contrario eternamente con Cristo, procure, ampliar, dilatar y amplificar su fé en aquellas regiones, y propóngase, no dominar o enriquecerse, sino la salvación de las almas de sus moradores... Lo cual se logrará enviando a dichas partes obispos y pastores abroquelados con el celo de la fé..." (288).

En conclusión, podríamos decir, que PAZ, guardando cierto paralelismo con PALACIOS RUBIOS, acepta los principios del dere cho natural en favor de los indios, dentro de una concepción ca nónica y regalista que da primacía a los derechos de la cristian dad sobre las potestades políticas de los infieles. PAZ, teócra ta convencido, no duda del derecho superior de la Iglesia. Si tolera en algunas cosas la jurisdicción del infiel, es por razo nes circunstanciales (289).

Con esto hemos llegado al final del presente capítulo, que pretendía simplemente exponer el ambiente ideológico e histórico del que surge la escuela española del derecho de gentes. Al mis mo tiempo nos habrá demostrado la íntima dependencia ideológica existente entre la Edad Media cristiana y la Edad Moderna que, a través de una revolución espacial e ideológica, va apareciendo.

A partir de ahora nuestro trabajo, que ha llegado ya a ese punto, se ocupará de los autores españoles que supieron estable- cer un nuevo derecho universal, el derecho de gentes, igualitario para cristianos e infieles. Pero éste no nacerá por generación espontánea, sino que sus precedentes, no podemos olvidarlo, habrá que encontrarlos en esa larga y a veces interminable Edad Media. De ahí la razón de los capítulos anteriores.

- (1) LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia General de las Indias. Dedicatoria a Carlos V. (ed. Guibelalde, tomo I, p. 5).
- (2) Fray Luis de LEON, Opera (Salmaticæ, 1892), tomo III, p. 156. (Cit. por PEREÑA, Luciano. "El descubrimiento de América en las obras de Fray Luis de León", REDI, VIII (1955) p. 588).
- (3) TRUYOL califica este descubrimiento como "el descubrimiento por excelencia dada su novedad" (TRUYOL, Antonio "The discovery of the New world and International Law". In memoriam professor Josef L. Kunz. A collection of Essays on International Law, Legal History, and Legal theory in his Memory. The University of Toledo law Review. vol. 1971, numbers 1 and 2, p. 307).
- (4) TRUYOL, Antonio. "The discovery ..." art. cit. p. 307.
- (5) Este fenómeno ha sido puesto de relieve entre otros por: ELLIOT, J.H. "El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650", p. 20 y 21; TRUYOL, Antonio. "The Discovery ..." art. cit. p. 307 y 308; MARAVALL, José Antonio. "El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político" Revista de Estudios Políticos, vol. XLIII (número 63, Mayo-Junio 1952), p. 230; NYS, Ernest. "Le Droit International ..." Bruxelles-Paris, 1904-5, tomo II, p. 48 y 53. Para la influencia del descubrimiento de América sobre el derecho internacional, ver concretamente: SCOTT, James Brown. "El origen español del Derecho Internacional moderno", Valladolid 1928, p. 3-59; y del mismo: "El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho Internacional", Madrid 1930, p. 1-38.
- (6) MARTIR DE ANGLERIA, Pedro. "Décadas del Nuevo Mundo", Década I, Libro X, (tomo I, p.199).
- (7) MARAVALL, José Antonio. "El descubrimiento ..." art. cit. p. 229:
- (8) ELLIOT, J. H. ob. cit., en general toda la obra.
- (9) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. "Historia general y natural de las Indias", Libro I (BAE, tomo I, p. 8)
- (10) ELLIOT, J. H. ob. cit. p. 23-30.
- (11) CHAUNU, Pierre. ob. cit. p. 169.
- (12) HANKE, Lewis. "La lucha española por la justicia en la con-

- (12) quista de América. p. 78.
- (13) MARAVALL, José Antonio. "El descubrimiento ..." art. cit. p. 231.
- (14) GARCIA GALLO, Alfonso. "El Derecho común ante el Nuevo Mundo". Estudios de Historia del Derecho indiano. p. 151. En igual sentido: MANZANO, Juan. Historia de las Recopilaciones de Indias., tomo I: Siglo XVI, p. 6 y 7.
- (15) "Los capitanes españoles salieron a sus conquistas esperando hallar los monstruos y seres míticos pintados en la literatura medieval: gigantes, pigmeos, dragones, grifos, hombres salvajes, mujeres barbudas, seres humanos adornados con colas, criaturas sin cabeza, con ojos en sus pechos o estómagos, y otros pueblos fabulosos" (HANKE, Lewis. "Aristóteles y los indios americanos". Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América. p. 304).
- (16) ELLIOT, J.H. ob.cit., p. 54 y 55; MARAVALL, José Antonio, "El descubrimiento..." art. cit. p. 232
- (17) Bula Romanus Pontifex de Nicolas V (8 Enero de 1455). Texto en GARCIA GALLO, Alfonso. Las Bulas... Apéndice 6, p. 305-315.
- (18) FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín. Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, II, nº 1 (ed. de la BAE, tomo I, p. 300). Puede también verse el texto, aunque con variantes, sobre todo en la segunda carta, pero que no cambia el sentido en: LAS CASAS, Bartolomé. Historia de las Indias, Lib. I. cap. XII (ed. de la BAE, tomo I, p. 46 y 47). Algunos autores han dudado de la autenticidad de estas cartas aunque hoy parece ser cierta.
- (19) FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín, ob.cit. II nº 5, V (Ed. de la BAE, tomo I, p. 303).
- (20) Dice LAS CASAS: "Y porque siempre creyó que allende hallar tierras firmes e islas, por ellas habia de topar con los reinos del Gran Khan, y las tierras riquísimas del Catay, por los avisos de Paulo, físico..., pidió cartas reales para el Gran Khan de recomendación, y para todos los reyes y señores de la India y de otra cualquiera parte que hallase en las tierras que descubriese" (LAS CASAS, Bartolomé, Historia de las Indias, Libro I, cap. XXXIII (ed. de la BAE, tomo I, p. 123).

- (21) Carta de 30 de Abril de 1492. Texto en GARCIA GALLO, Alfonso. Las Bulas..., Apéndice 12, p. 330
- (22) GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas..., Apéndice 11, p. 328 y 329.
- (23) Diario de Colón (ed. cit. p. 2 y 3)
- (24) HERRERA, Antonio de. Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano. Decada I, Lib. I, cap 1º (ed. Academia de la Historia, tomo II, p. 11-13)
- (25) "... aunque yo he tratado otras muchas veces el brevísimo camino que hay de aquí a las Indias, donde nacen las especerías, por la vía del mar, el cual tengo por más corto que el que haceis a Guinea..." (FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín, ob. cit. II, nº 1 (BAE, tomo I, p.209)
- (26) "... y ordenaron que yo no fuese por tierra al oriente, por donde se acostumbra de andar, salvo por el camino de occidente, por donde hasta hoy no sabemos por cierta fe que haya parado nadie" (Diario de Colón (ed. cit. p. 2))
- (27) Diario de Colón. 21 de octubre. (ed. cit. p. 45)
- (28) Diario de Colón. 28 de octubre. (ed. cit. p. 50)
- (29) Diario de Colón, 30 de octubre (ed. cit. p.53). Su convencimiento de estar cercano a las Tierras del Gran Can se manifiesta también en otras partes de su Diario. El 1 de Noviembre (ed. cit. p.55 y 56), el 2 de noviembre (ed. cit. p.57), el 12 de noviembre (ed.cit. p. 65 y 66), el 26 de noviembre (ed. cit. p.81) y el 11 de diciembre (ed.cit. p. 103).
- (30) Diario de Colón, 17 de Octubre (ed.cit. p.37)
- (31) Diario de Colón, 21 de Diciembre (ed. cit. p. 122)
- (32) Diario de Colón, 24 de Diciembre (ed. cit. p.129)
- (33) Diario de Colón, 25 de Diciembre (ed.cit. p.134 y 135)
- (34) Texto en; FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín. ob.cit. I (ed.cit tomo I, p.221).

- (35) Diario de Colón, 12 de Octubre (ed. cit. p. 26 y 27)
- (36) Diario de Colón, 16 de Octubre (ed. cit. p. 36)
- (37) Diario de Colón, 1 de Noviembre (ed. cit. p. 56)
- (38) Diario de Colón, 6 de Noviembre (ed. cit. p. 63)
- (39) Diario de Colón, 12 de Noviembre (ed. cit. p. 64 y 65)
- (40) Diario de Colón, 21 de Diciembre (ed. cit. p. 123). Las mismas expresiones e ideas pueden verse el 27 de Noviembre (ed. cit. p. 84), el 16 de Diciembre (ed. cit. p. 109 y 110), el 18 de Diciembre (ed. cit. p. 117), el 22 de Diciembre (ed. cit. p. 125), el 24 de Diciembre (ed. cit. p. 129). Lo mismo puede verse en las cartas escritas a Luis de Santangel y a Gabriel Sánchez, escribano de nación y tesorero de los Reyes Católicos, respectivamente (FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín, ob.cit. I (ed.cit. tomo I, p. 167-68 y 170 para la primera, y p. 173-181 para la segunda).
- (41) Diario de Colón, 27 de Noviembre (ed. cit. p.85). Aunque respecto de las noticias que proceden de este Diario se ha puesto en duda su autenticidad, señalándose cómo LAS CASAS, cuya versión del Diario es la que conocemos, las había reelaborado, no hay duda de que ante la constante repetición de las mismas ideas no se puede negar una gran verosimilitud de las mismas (GARCIA GALLO, Alfonso. Las Bulas... p.cit. p.181). Las ideas, al menos, sino su expresión exacta, han de considerarse válidas.
- (42) Diario de Colón, 12 de octubre (ed.cit. p.26), 15 de octubre (ed.cit. p.32), 16 de Noviembre (ed.cit. p.70), 18 de Noviembre (ed.cit. p.72), 27 de Noviembre (ed.cit. p.85), 1 de Diciembre (ed.cit. p.89), 12 de Diciembre (ed.cit. p.103), 16 de Diciembre (ed.cit. p.111), 18 de Diciembre (ed.cit. p.116 y 117), 21 de Diciembre (ed.cit. p.123), 22 de Diciembre (ed.cit. p.125).
- (43) GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... p.19
- (44) Sobre este punto ver especialmente: BATLLORI, Miguel. Alejandro VI y la Casa Real de Aragón, 1492-1498, Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia. Contestación del Excmo. Sr. D. Gregorio Marañón, Madrid 1958.

- (45) MANZANO, Juan. La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, Madrid, 1948, p. 12 y 13.
- (46) MARAVALL, José Antonio. Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV & XVIII, Madrid 1972, tomo I, p. 102).
- (47) HERRERA, Antonio de. Historia General Década I, Lib.II, cap. IV (ed. cit. tomo II, p. 138)
- (48) Texto en: GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... Apéndice 16, p.339-347.
- (49) Texto en: GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... Apéndice 16 p. 339-347
- (50) Texto en: GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... Apéndice 17, p.348-350
- (51) Texto en: GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... Apéndice 19, p. 354-356.
- (52) Texto en: GARCIA GALLO, Alfonso, Las bulas... Apéndice 18, p. 350-354
- (53) MANZANO, Juan. La incorporación... p.17 (nota 17), 31 y 32; CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p.287-291
- (54) ZURITA, Jerónimo de. Historia del Rey Don Hernando el Católico, de las empresas y ligas de Italia. Zaragoza, 1670, tomo V, lib. I. cap. XXV, 30 (cit. por MANZANO, Juan La incorporación ... p.31)
- (55) Las Siete Partidas... Partida II, título I, Ley IX (ed. cit. tomo II, p. 10).
- (56) LAS CASAS, Bartolomé. Historia de las Indias. libro I, cap. LXXXI (ed. cit. tomo I, p.242).
- (57) Texto en: SARRABLO, Eugenio. "Una correspondencia interesante: Las Cartas de Fernando el Católico a Jerónimo de Vich", en V Congreso de la Corona de Aragón, p.188 y 189.
- (58) El subrayado es nuestro
- (59) Selección de las Leyes de Indias, Madrid 1929, p.122 y 123.
- (60) LOPETEGUI, León y ZUBILLAGA, Felix, ob.cit p.64

- (61) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, lib. III cap. CXXXVI (ed.cit. vol I, p.504)
- (62) FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín. ob.cit. IV, Documento nº XXXI (ed.cit. vol. II, p. 601)
- (63) CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit p. 283 y 284
- (64) Bula Inter caetera de 4 de Mayo de 1493. Texto en GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... Apéndice 16, p. 342-344.
- (65) CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p.255-257
- (66) Sobre este punto ver: LETURIA, Pedro de. art. cit. p.200-203; y GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... p.214 y 215
- (67) Texto en GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... Apéndice 16,p.341
- (68) Texto en GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... Apéndice 22, p.363 y 364.
- (69) GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas... p. 149 y 150. Señala el autor como sólo puede comprenderse esta bula si se piensa que obteniendo la sumisión de los pueblos infieles y teniéndolos y gobernándolos el Rey de Portugal, como sus otros reinos y tierras, el monarca portugués puede conseguir, en países que él no podría poblar con gentes idas de la península, una ocupación corporal y efectiva que de hecho invalide la concesión hecha a los Reyes de España por la bula Budum siquidem. Para él, el que la bula de 1 de Junio vaya seguida por el viaje de Vasco de Gama que habia de llevar a los portugueses a la India y cuya salida tiene lugar el 20 de Julio, es de por sí significativo en este sentido. En contra de esta opinión y afirmando que la bula supone una nueva actitud sobre los infieles se encuentra LETURIA, Pedro de, art. cit. p. 203.
- (70) Esta idea se repite constantemente en las dos Inter caetera. Texto cit.
- (71) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas, proposiciones VII, XV y XVI (ed. de la BAE. p.251-253); VITORIA, Francisco de. De Indis I,3,9 (ed.cit. p.88); SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios.

(ed. Losada p.82 y 83); SOLORZANO PEREIRA, Juan de. Política indiana. Lib. I, cap. XI, 27-31 (ed. de la BAE, tomo I, p. 113 y 114).

- (72) SOLORZANO PEREIRA, Juan de. Política indiana, Lib. I cap. XI, 1-3 (ed.cit. tomo I, p. 107 y 108). Los corchetes indican que dichos autores son citados por Solorzano en nota a pié de página.
- (73) HERRERA, Antonio de. Historia general.... Década I, Lib. II. cap. IV (ed.cit. tomo II, p.138)
- (74) HERRERA, Antonio de. Historia general... Década I, Lib. II cap. IV (ed.cit. tomo II p. 140)
- (75) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib.III cap. LV (ed. de la BAE, tomo II, p.303).
- (76) VITORIA, Francisco de. De Indis, I, 2, 10 (ed.cit. p.54)
- (77) SEPULVEDA, Juan Ginés, Demócrates segundo (ed.cit. p.82 y 83)
- (78) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general.... de las Indias. Lib. I, cap. VIII (ed. de la BAE, tomo I, p.33)
- (79) SOLORZANO PEREIRA, Juan de. Política indiana. Lib. I, cap. IX, 13 (ed. de la BAE, tomo I, p. 90 y 91)
- (80) BIGGAR, H.P. A Collection of documents relating to J. Cartier and the Sieur of Roverval, Ottawa, 1930 p.281 (cit. por BATAILLON Marcel. "La Vera Paz". Etudes sur Bartolomé de Las Casas. Paris, 1965, p. 174 y 175.)
- (81) VITORIA, Francisco de, De Indis, I, 2,9 (ed.cit. p.53)
- (82) VITORIA, Francisco de, De Indis, I, 3, 9 (ed.cit. p.88)
- (83) VITORIA, Francisco de, De Indis, I, 3, 11 (ed.cit. p.89)
- (84) LAS CASAS, Bartolomé de, Historia de las Indias, Lib. III, cap. IV (ed. BAE, tomo II, p. 176)
- (85) SOTO, Domingo de. In IV Sententiarum, T. I, dist. 5, q. única, art. 10 (cit. por CASTAÑEDA, Paulino, ob.cit. p.258 y 259; y CARRO, Venancio D. ob.cit p. 360 y 361)
- (86) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú,⁷ (ed. Losada p.81 y 82)

- (87) LAS CASAS, Bartolomé de. Los Tesoros del Perú, 8 (ed.cit. p.85)
- (88) CANO, Melchor. De dominio indiorum, Q.III, 1-8 (ed. PEREÑA, p.119-135)
- (89) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. PEREÑA p. 41-43, 53)
- (90) COVARRUBIAS, Diego de. In regulam Peccatum, II para. 9,7 (ed. FRAGA p. 67), De iustitia belli adversus indos, 20, 28 y 33 (ed. PEREÑA, p. 211, 219 y 225)
- (91) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 5 y 6 (ed. PEREÑA, p. 279-281)
- (92) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap.II, y Lib. III, cap. II (ed. de la BAE, p.431 y 432, 460-462) ; Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 2 (ed. BAE, p. 335 y 336).
- (93) MOLINA, Luis. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, dispo. 29, 14 (Ed. Fraga, tomo I, vol. I, p. 435).
- (94) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 1, 6 (ed. PEREÑA p. 370)
- (95) REMESAL, Antonio de. Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala, Lib. VII, cap. XVI, nº 5 (ed. de la BAE, tomo II, p.66)
- (96) COLON, Cristobal Memorial de la Mejorada. (Ed. Rumeu de Armas, Antonio. Un escrito desconocido de Cristobal Colón. El Memorial de la Mejorada. p. 79
- (97) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. De las Islas del mar Oceáno V, 1-10 (ed. Agustín Millares Carlo, p. 128-143)
- (98) PAZ, Matias de. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, 9 y 17 (p.223 y 247³ ed. Agustín Millares Carlo)
- (99) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial que dió el bachiller de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derrochos, en la materia de los indios". Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía. tomo I, Madrid, 1864, p. 448

- (100) LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia general de las Indias, I (ed. cit. tomo I, p. 37 y 38)
- (101) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo. (ed. cit. p.80)
- (102) MATIENZO, Juan. Gobierno del Perú. cap. 2 (Buenos Aires, 1910, p.13)
- (103) HERRERA, Antonio de. Historia general... Década I, lib. II, cap. IV (ed. cit. tomo II, p. 141)
- (104) MARTIR DE ANGLERIA, Pedro. Décadas del Nuevo Mundo. II Década, Lib. VIII (México, 1964, tomo I, p. 267). Dice este autor refiriéndose solo a la bula de partición: "Vivien do Juan, Rey de Portugal, cuñado y predecesor del actual soberano Manuel, suscitose agria discusión entre castellanos y portugueses acerca de estos descubrimientos ... Cuando así se trataba confusamente el problema, acordaron ambas partes que el Sumo Pontífice resolviese lo que fuera de de-recho, obligándose a obedecer su decisión... Con asenso, pues, de las dos partes, el papa Alejandro VI, durante cuyo pontificado se habia promovido la diferencia, trazó por medio de su bula plomada, una línea..."
- (105) LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia general de las Indias, I (ed.cit. tomo I, p. 183)
- (106) PEREZ DE TUDELA, Juan. "Estudio crítico preliminar" a la ed. de la BAE de las Obras escogidas de LAS CASAS, cit. tomo I, p. XXVII.
- (107) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib. III cap. III (ed. BAE, tomo II, p. 175)
- (108) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib. III cap. III (ed. BAE, tomo II, p. 175 y 176)
- (109) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib.III cap. IV (ed. BAE, tomo II, p. 176)
- (110) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib.III cap. IV (Ed. BAE, tomo II, p. 177)
- (111) CHACON y CALVO, José Mº. Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización (1493-1512), Madrid, s/f. p. 431 (Colección de documentos inéditos para la Historia de Hispano-América. Tomo 6). Hemos modernizado la ortografía.

- (112) CHACON y CALVO, José M^a, Cedulario cubano, cit. p. 447
- (113) Son estos, D. Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Palencia y Presidente, desde sus comienzos, lo que sería el Consejo de Indias; Hernando de la Vega; los licenciados Luis Zapata, Santiago y Gregorio; el Dr. Palacios Rubios, y los Dominicos Tomás Durán, Matías de Paz y Pedro de Covarrubias (LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias). Lib. III, cap. VII (ed. BAE, tomo II, p. 184).
- (114) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib. III, cap. VIII (ed. BAE, tomo II, p. 187)
- (115) MANZANO, Juan. La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, p. 36 y 37.
- (116) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial" Colección de documentos inéditos. cit. tomo I, p. 446.
- (117) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial". Colección de documentos inéditos... cit. tomo I, p. 447-450
- (118) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial". Colección de documentos inéditos... cit. tomo I, p. 444
- (119) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial". Colección de documentos inéditos... cit. tomo I, p. 447
- (120) GARCIA GALLO, Alfonso. "Génesis y desarrollo del Derecho indiano" Estudios de Historia del Derecho indiano, p. 129
- (121) GARCIA GALLO, Alfonso. "Genesis y desarrollo del Derecho indiano. Estudios... cit. p. 129
- (122) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial ..." Colección de documentos inéditos... tomo I, p. 444
- (123) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III cap. LVII (ed. BAE, tomo II, p. 309)
- (124) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia General..... Lib. XXIX cap. VII (ed. BAE, tomo II, p. 230)
- (125) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. De las islas del Mar Oceano cap. II, 1 (ed. cit. p. 36).

- (126) Seguimos el texto transcrito por Diego de ENCINAS (Provisiones, cédulas, capítulos de ordenanzas, instrucciones y cartas.. tocantes al buen gobierno de las Indias, y administración de la justicia en ellas. Madrid, 1596, Lib. IV, fols. 226 y 227), que se refiere a los indios alzados en el Perú, año de 1533. El requerimiento ha sido transcrito por múltiples autores de distintas épocas, desde LAS CASAS (Historia de las Indias... Lib. III, cap. LVII (ed. BAE, tomo II, p.308 y 309), FERNANDEZ OVIEDO (Historia General.... Lib. XXIX, cap. VII (ed. BAE, tomo III, p. 227 y 228) y HERRERA (Historia general de los hechos... Década I, Lib. VII, cap. XIV (ed. Academia de la Historia, tomo III, p. 170-172), hasta las numerosas ediciones actuales. Aunque hay diferencias en el texto, estas no afectan para nada a lo fundamental del mismo.
- (127) En ésta como en otras citas seguimos el texto publicado por ENCINAS, aunque modernizando su ortografía.
- (128) MANZANO, Juan. La incorporación de las Indias... p.46 y 49 GARCIA GALLO, Alfonso. "El Derecho común ante el Nuevo Mundo". Estudios de Historia del Derecho indiano, p. 156 y 157. ZAVALA, Silvio. Las instituciones jurídicas en la conquista de América, 2ª ed. revisada y aumentada, México, 1971, p.77.
- (129) ZAVALA, Silvio. Las instituciones jurídicas.... cit.p.77
- (130) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial". Colección de documentos inéditos... tomo I, p. 444.
- (131) HOFFNER, Joseph. La ética colonial española... p. 191
- (132) LOPEZ ORTIZ, José. Derecho musulmán. Barcelona-Buenos Aires, 1932, p. 56.
- (133) LEMISTRE, Annie... "Les origines du requerimiento. Melanges de la Casa de Velázquez, tomo VI (1970), p. 169-177, 180.
- (134) Para todos los posibles antecedentes cristiano-medievales y del período comprendido entre 1492 y 1513, nos remitimos a LEMISTRE Annie, art. cit. p. 186-194, 202 y 203.
- (135) COLON, Cristobal. "Tercer viaje de _____", en: FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín. Colección de los viajes... I (ed. BAE tomo I, p. 216).

- (136) HERRERA, Antonio. Historia general de los hechos... Década I, Lib. VII, cap. XIV (ed. cit. tomo III, p. 169 y 170)
- (137) ZAVALA, Silvio. Las instituciones jurídicas... p. 488
- (138) MANZANO, Juan. La incorporación de las Indias, p. 54 y 55
- (139) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general.... Lib. XXIX, cap. VII (ed. BAE, tomo III, p. 227)
- (140) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general... Lib. XXIX, cap. VII (ed. BAE, tomo III, p. 230).
- (141) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. Suma de Geografía (ed. Madrid, 1948, p. 220 y 221)
- (142) GARCIA GALLO, Alfonso. "El Derecho común ante el Nuevo Mundo". Estudios de historia del Derecho indiano, p. 158
- (143) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. LXIII (ed. BAE, tomo II, p. 323).
- (144) LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia general de las Indias 1ª parte (ed. cit. tomo I, p. 204).
- (145) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia General Lib. XXIX cap. IX (ed. BAE, tomo III, p. 237)
- (146) Por ejemplo, en el Cedulario Indiano, de Diego de ENCINAS, encontramos referencia a la necesidad de hacer el requerimiento y a la forma en que ha de hacerse en las Instrucciones que los Reyes dieron a Hernando Cortés, el 1523 (Lib. IV, fol. 250), en la Provisión para nuevos descubrimientos y poblaciones, de 1526 (Lib. IV, fol. 224), Instrucción para nuevos descubrimientos de 1543 (Lib. IV, fol. 228) y en la Cédula dirigida al Virrey del Perú sobre nuevos descubrimientos y poblaciones, de 1568 (Lib. IV, fol. 230)
- (147) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. LVIII (ed. BAE, tomo II, p. 312)
- (148) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general... Lib. XXIX, cap. VII (ed. BAE, tomo III, p. 230).
- (149) NYS, Ernest. Les origines... cit. p. 368

- (150) GARCIA GALLO, Alfonso. "El Derecho común ante el Nuevo Mundo". Estudios de historia del Derecho indiano, p. 158
- (151) REIN, Adolf. Der Kampf Westeuropas, um Nordamerika im 15. und 16. Jahrhundert. Stuttgart-Gotha, 1925, p. 30 (cit. por LETURIA, Pedro de. "Maíor y Vitoria ante la conquista de América". Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835, I. Roma Caracas, 1959, p. 280, nota 61).
- (152) GARCIA GALLO, Alfonso. "El Derecho común", Estudios de historia p. 158 y 159.
- (153) Puede encontrarse la exposición de Juan de QUEVEDO en: LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. CL, (ed. BAE, tomo II, p. 537-539)
- (154) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. CLI (ed. BAE, tomo II, p. 539-541). No entramos aquí en la exposición de las ideas de LAS CASAS al respecto por hacerlo más adelante.
- (155) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III cap. CXXXVI (ed. BAE, tomo II, p. 504)
- (156) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III cap. CLV (Ed. BAE, tomo II, p. 548)
- (157) ENCINAS, Diego de. Cedulario indiano cit. Lib. IV, fols. 222 y 223. Hemos modernizado la ortografía.
- (158) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial", Colección de documentos inéditos.... tomo I, p. 446
- (159) ENCINAS, Diego de. "Real Provisión para nuevos descubrimientos" (1526). Preámbulo. Cedulario indiano, cit. Lib. IV, fol. 223. Hemos modernizado la ortografía.
- (160) El texto dice así: "Otro si, ordenamos y mandamos que los dichos religiosos o clérigos tengan muy gran cuidado y diligencia en procurar que los indios sean bien tratados como prójimos, mirados y favorecidos, y que no consientan que les sean hechas fuerzas ni robos ni desaguizados ni mal tratamiento alguno, y si lo contrario se hiciere por cualquier persona de cualquier calidad o condición que sean tengan muy gran cuidado y solicitud de nos avisar, luego, en pudiendo particularmente de ello, para que nos o los de nuestro Consejo, lo mandemos proveer o castigar con todo rigor."

"Otro si, ordenamos y mandamos que los dichos capitanes y otras personas que con nuestra licencia fueren a hacer nuevos descubrimientos, o población o rescate, cuando hubieran de salir en alguna isla o tierra firme que hallaren durante la navegación y viaje enl nuestra demarcación, o en los límites de los que fueren particularmente señalados en la dicha licencia, lo hayan de hacer y hagan con acuerdo y parecer de nuestros oficiales, que para ello fueron por nos nombrados, y de los dichos religiosos o clérigos que fueron con ellos, y no de otra manera, so pena de perdimiento de la mitad de todos sus bienes al que hiciere lo contrario para nuestra cámara y fisco...". ENCINAS, Diego de. "Real provisión para nuevos descubrimientos, 1526", Cedulario indiano cit. Lib IV, fol. 224, Se ha modernizado la ortografía.

- (161) El texto dice: "Otro si mandamos que la primera y principal cosa que después de salidos en tierra los dichos capitanes y nuestros oficiales y otras cualesquiera gentes hubieran de hacer, sea procurar que por lengua de interpretes que entiendan los indios y narradores de la tal tierra o isla les digan y declaren como nos los enviamos para les enseñar buenas costumbres, y apartarles de vicios, y de comer carne humana, e instruirlos en nuestra Santa Fé, y predicarsela para que se salven, y atraerlos a nuestro señorio, para que sean tratados muy mejor que lo son, y favorecidos y mirados como los otros nuestros súbditos cristianos, y les digan todo lo demás que fué ordenado por los dichos Reyes Católicos que les había de ser dicho y manifestado y requerido: y mandamos que lleven el dicho requerimiento firmado de Francisco de los Cobos nuestro secretario y del nuestro consejo, y que se lo notifiquen y hagan entender particularmente por los dichos interpretes una y dos y más veces cuantas pareciera a los dichos religiosos y clérigos que conviniese y fuera necesario para que la entiendan, por manera que nuestras conciencias queden descargadas, sobre lo cual encargamos a los dichos religiosos, clérigos o descubridores, o pobladores sus conciencias". ENCINAS, Diego de. "Real Provisión cit" Cedulario indiano Lib. IV, fol. 224.

- (162) GARCIA GALLO, Alfonso. "El Derecho común..." Estudios de Historia..... p. 147-166 (todo el artículo trata de este tema). También "Génesis y desarrollo del Derecho indiano". Estudios de Historia..... p. 123-145.

- (163) BENET, Cipriano. De prima Orbis Sede. fol 10 y 30 (cit. por CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit. p. 178 y 179)
- (164) PRIERIAS, Silvestre. Summa Silvestrina. (cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit p. 286; y CASTAÑEDA, Paulino. ob.cit p. 175 y 176).
- (165) MAIOR, Juan. In II Sent. dist. 44, q. 2 (cit. por CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 288)
- (166) MAIOR, Juan. In II Sent. dist. 44 q.6; In IV Sent. dist. 24 q.4 (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria art.cit. p. 275; CARRO, Venancia D. ob.cit. p. 292).
- (167) MAIOR, Juan. In II Sent dist. 44 q. 3; In IV Sent. dist. 24 q.4 (cit. por LETURIA, Pedro de Maior y Vitoria, art. cit. p. p. 276.
- (168) LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria art. cit. p. 278
- (169) MAIOR, Juan. In I Sent. dist. 49, q. única. (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria art. cit. p. 278; CARRO, Venancio de, ob.cit p.288
- (170) MAIOR, Juan. In II Sent. dist. 44, q.3; también en: In I Sent. dist. 49, q. única (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 281)
- (171) MAIOR, Juan. In II Sent. dist. 44, q.3 (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 281 y 282)
- (172) MAIOR, Juan. In II Sent. dist. 44, q.3 (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 282)
- (173) MAIOR, Juan. In II Sent, dist. 44, q.3 (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 282; CARRO, Venancio D. ob.cit. p. 290 y 291)
- (174) MAIOR, Juan. In II Sent, dist. 44, q.3 (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 284).
- (175) MAIOR, Juan. In II Sent, dist. 44, q. 3 (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 284 y 285.
- (176) LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 285.

- (177) MAIOR, Juan. In II Sent. dist. 44, q.3 (cit. por LETURIA, Pedro de. Maior y Vitoria, art. cit. p. 286)
- (178) CAYETANO, Tomás de Vio. In 2.2, q. 10, art. 8 n. 5 (cit. por CARRO, Venancio de. ob. cit. p. 304 y 305, nota 71).
- (179) CAYETANO, Tomás de Vio. In 2.2, q.1 art. 10, n.3; y De auctoritate Papae et Concilii, caps. 1-16 (cit. por CARRO, Venancio, ob. cit. p. 300)
- (180) CAYETANO, Tomás de Vio. De auctoritate Papae et Concilii, Apologia, n. 639 (cit. por CARRO, ob. cit. p. 301)
- (181) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib. III, cap. XXXVIII (ed. BAE, tomo II, p. 264). Dice así, "la cual en muy pocas palabras, con cierta distinción que de infieles hizo, dió a luz a toda la ceguedad que hasta entonces se tenía, y aún hoy, por no mirar o por no seguir su doctrina, que es verdadera y católica, se tiene".
- (182) CAYETANO, Tomás de Vio. In 2.2, q.66, art. 8 (cit. por LETURIA Pedro de. Las grandes bulas... art. cit. p. 164)
- (183) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. XXXVIII (ed. BAE, tomo II, p. 264)
- (184) CAYETANO, Tomás de Vio. In 2.2, q.10, art. 8, n. 4 (cit. por CARRO, Venancio, ob. cit. p.305)
- (185) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III cap. IX (ed. BAE, tomo II, p. 189 y 190)
- (186) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III cap. XII (ed. BAE, tomo II, p. 198 y 199)
- (187) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial". Colección de documentos inéditos... tomo I, p.444; Suma de geografía, cit. p.220
- (188) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial". Colección de documentos inéditos..., tomo I, p.446
- (189) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial", Colección de documentos inéditos... tomo I, p.447
- (190) FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial". Colección de documentos inéditos, tomo I, p.449

- (191) Todos los datos referentes a la personalidad de PALACIOS RUBIOS los tomamos de la introducción de Silvio ZAVALA a la publicación de De las islas del mar Océano de Juan López de PALACIOS RUBIOS, México 1954.
- (192) ZAVALA, Silvio. "Introducción" al tratado De las Islas del Mar Océano, p. LXX.
- (193) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. De las Islas del Mar Océano IV, 1 (ed. cit. p. 70-75)
- (194) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 1 (ed.cit. p.73-74)
- (195) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 2 (ed.cit. p.75-79)
- (196) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 8 (ed.cit. p.107-108)
- (197) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit VII, 16 (ed.cit. p.181-186)
- (198) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III, 1 (ed.cit. p.43) y IV, 8 (ed. cit. p. 116)
- (199) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 4 (ed.cit. p.84-89)
- (200) PALACIOS RUBIOS, Juan López de, ob.cit IV, 8 (ed.cit. p. 108)
- (201) PALACIOS RUBIOS, Juan López de, ob.cit. V, 2 (ed. cit. p.133)
- (202) PALACIOS RUBIOS, Juan López de, ob.cit IV, 7 (ed.cit. p.104)
- (203) ZAVALA, Silvio "Introducción" de la ob.cit p.LXV. Sobre este oportunismo como característica del proceso de formación del Estado moderno ver: MARVAL, José Antonio. Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII. 2 tomos, Madrid 1972, tomo I, p.102-107
- (204) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit, IV, 7 (ed.cit p.105-106)
- (205) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III, 1 (ed.cit. p.43)
- (206) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 8 (ed. cit. p.116)
- (207) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III, 1 (ed.cit. p.45)
- (208) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV (ed.cit p. 70)
- (209) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III, 1 (ed.cit. p.43 y 44) y III, 3 (ed. cit. p. 52-54)

- (210) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit, I,1 (ed.cit. p.9 y 10)
- (211) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit, II (ed.cit. p.26 y 27)
- (212) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit. II (ed.cit. p. 33)
- (213) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II (ed.cit. p.25 y 26)
- (214) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II (ed.cit. p. 26)
- (215) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II (ed.cit. p.26 y 27)
- (216) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II (ed.cit. p.29-31)
- (217) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II (ed.cit. p.32)
- (218) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II,1 (ed.cit. p.37 y 38)
- (219) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III (ed.cit. p.39,41 y 42)
- (220) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III,1 (ed.cit. p.45)
- (221) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV (ed.cit. p.69)
- (222) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 7 (ed.cit p.107)
- (223) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 8 (ed.cit. p.108)
- (224) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV, 8 (ed.cit. p.112)
- (225) PALACIOS RUBIOS , Juan López de. ob.cit, IV, 8 (ed.cit.p.110 y 111)
- (226) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV,8 (ed.cit p.112)
- (227) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV,8 (ed.cit p.116)
- (228) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV,7 (ed.cit. p.106)
- (229) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit V (ed.cit. p.128)
- (230) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit V,3 (ed.cit. p.134)
- (231) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit V,1 (ed.cit p.129)

- (232) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit V,1 (ed.cit. p.132)
- (233) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit V,11 (ed.cit. p.145-148)
- (234) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II,1 (ed.cit. p.36)
- (235) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II,1 (ed.cit p.34)
- (236) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III,1 (ed.cit p.45)
- (237) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit I, conclusión (ed.cit. p. 23 y 24); III, 1 (ed.cit. p.42-45)
- (238) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III, 4 (ed.cit. p.55); V (ed.cit. p.128)
- (239) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III,4 (ed.cit P.56)
- (240) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III, 5 (ed.cit. p.56)
- (241) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV,9 (ed.cit. p.117)
- (242) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II,1 (ed.cit p.37)
- (243) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit IV;7 (ed.cit p.104-106)
- (244) PALACIOS RUBIOS , Juan López de. ob.cit III,6 (ed.cit. p.57 y 58)
- (245) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III,7 (ed.cit. p.60 y 61); III, 6 (ed. cit. p.58)
- (246) PALACIOS RUBIOS , Juan López de. ob.cit III, 8 (ed.cit. p.61)
- (247) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III,9 (ed.cit. p.64)
- (248) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III,6 (ed.cit. p.58 y 59)
- (249) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit II (ed. cit. p.32)
- (250) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit VII (ed.cit p.149)
- (251) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit I,2 (ed.cit p.13)
- (252) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III,1 (ed.cit. p.43 y 44)
- (253) PALACIOS RUBIOS, Juan López de. ob.cit III, 3 (ed.cit. p.52-54)

- (254) ZAVALA, Silvio. "Introducción" a la ob.cit p. XCV
- (255) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib. III, cap. VII, (ed.BAE, tomo II, p.184)
- (256) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Lib.III, cap. VII, (ed. BAE, tomo II, p.184)
- (257) Señala que "ni la gracia ni el derecho divino abrogan lo que es de derecho humano" (PAZ, Matias de. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, 5:(ed. Millares Carlo, p.218)
- (258) PAZ, Matias de. ob.cit 16 (ed.cit. p.240)
- (259) PAZ, Matias de. ob.cit, 16 (ed. cit. p.243)
- (260) PAZ, Matias de. ob.cit, 8 (ed. cit. p. 220 y 221)
- (261) PAZ, Matias de. ob.cit 21 (ed. cit, p.254)
- (262) PAZ, Matias de. ob.cit 11 (ed. cit. p.225)
- (263) PAZ, Matias de. ob. cit 8 (ed. cit p.221)
- (264) PAZ, Matias de. ob.cit 6 (ed. cit p.219 y 220)
- (265) PAZ, Matias de. ob.cit 7 (ed. cit p.220)
- (266) PAZ, Matias de. ob.cit 2 (ed. cit p.213)
- (267) PAZ, Matias de. ob.cit 3-5 (ed.cit. p. 216-219)
- (268) PAZ, Matias de. ob.cit 19 (ed. cit. p.253)
- (269) PAZ, Matias de. ob. cit, 6 (ed. cit. p.220)
- (270) PAZ, Matias de. ob.cit 19 (ed. cit. p.253)
- (271) PAZ, Matias de. ob.cit 17 (ed. cit p. 244 y 245)
- (272) PAZ, Matias de. ob.cit 16 (ed. cit. p.239-244)
- (273) PÁZ, Matias de. ob.cit 17 (ed. cit. p.244-245)
- (274) PAZ, Matias de. ob.cit 23 (ed. cit. p.256-257)

- (275) PAZ, Matias de. ob.cit 17 (ed. cit. p. 247)
- (276) PAZ, Matias de. ob.cit 23 (ed.cit. p.256); 19 (ed.cit. p.252)
- (277) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Peru (ed. Losada, p.89-93, 161-165, 287-293); De regia potestate, (ed. Pereña, p.24-28); Historia de las Indias, Lib. I, prólogo (ed. BAE, tomo I, p.14); Lib. III, cap. XI, LV y LVI (ed. BAE, tomo II, p.195, 303 y 304, 307); Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición XVI (ed. BAE, tomo V, p.253). Este punto se verá con más detalle.
- (278) PAZ, Matias de. ob.cit 9 (ed.cit. p.223)
- (279) PAZ, Matias de. ob.cit 9 (ed.cit 222 y 223). El subrayado es nuestro.
- (280) PAZ, Matias de. ob.cit 18 (ed.cit p.247 y 248)
- (281) PAZ, Matias de. ob.cit 18 (ed. cit p.252)
- (282) PAZ, Matias de. ob.cit 14 (ed. cit. p.234)
- (283) PAZ, Matias de. ob.cit 16 (ed.cit. p.239 y 240)
- (284) PAZ, Matias de. ob.cit 23 (ee.cit. p.257 y 258)
- (285) PAZ, Matias de. ob.cit 9 (ed.cit p.223)
- (286) PAZ, Matias de. ob.cit 18 (ed.cit. p.248-251)
- (287) PAZ, Matias de. ob.cit 20 (ed.cit p.254)
- (288) PAZ, Matias de. ob.cit 24 (ed.cit p.258)
- (289) ZAVALA, Silvio "Introducción" a la ob.cit, p. LIX

2ª Parte: CONSIDERACION JURIDICA-INTERNACIONAL DE
LOS INFIELES EN LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL
DERECHO DE GENTES.

Cap. 5.- CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA ESCUELA
ESPAÑOLA DEL DERECHO DE GENTES.

1. Sobre la existencia de una escuela, p. 292.
2. Presupuestos teóricos de los que parte, p. 299.

Notas, p. 303.

Capítulo nº 5 - CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO DE GENTES

1. Sobre la existencia de una escuela

Si en el título de la tesis hablamos de la "escuela española del derecho de gentes", lo primero que habremos de justificar, antes de entrar en el análisis de su doctrina, es la existencia de la misma.

En palabras de MIAJA, hemos de preguntarnos "si estamos en presencia de una serie de individualidades aisladas, sin más vínculo que el geográfico y cronológico de haber vivido y escrito en la España de los Carlos y de los Felipes, o si, por el contrario, existe en sus construcciones una secuencia de principios que permita hablar con exactitud de una escuela clásica española de Derecho internacional" (1).

La conclusión ha de ser evidentemente afirmativa pues, no solo se dan, como veremos, todas las características necesarias para que pueda hablarse de una escuela, sino que además este hecho ha sido señalado por infinidad de autores que se han ocupado del tema.

Aunque hasta principios del actual siglo nadie empleó este calificativo, desde 1932 pocos son los autores que no lo han seguido.

El primero que, según creemos, intentó delimitar las notas características de la escuela desde una óptica internacional fue el profesor MIAJA DE LA MUELA, quien en 1932 afirmó que provisionalmente se podía expresar la creencia de que los escritores españoles de los siglos XVI y XVII formaban una escuela, dados los caracteres comunes que unificaban el pensamiento de todos ellos (2). La afirmación de MIAJA tuvo éxito y desde ese momento el término "escuela", pasó a ser utilizado por casi todos los que se ocupaban del estudio de los iusinternacionalistas españoles de ese período. BULLON (3), RUIZ URRUTI (4), YAGUAS MESSIA (5), ARJONA (6), GARCIA TRELLES (7), GARCIA ARIAS (8), AGUILAR NAVARRO (9), TRUYOL (10), PEREÑA (11), CARRO (12), CASTAÑON (13), MARIN (14), SIMO SANTOJA (15), SANCHEZ AGESTA (16), LEGAZ (17), BRUFAU (18) y CASTAÑEDA (19), son algunos de los autores españoles que con mayor o menor extensión han partido de la existencia de una escuela.

Entre los extranjeros se podrían mencionar los nombres de ROMMEN (20), HOFFNER (21) y VERDROSS (22).

Sin embargo, han sido MIAJA DE LA MUELA (23) y PEREÑA (24), los que con mayor profundidad se han ocupado del tema. El primero, analizando y estableciendo las características de la escuela. El segundo, señalándonos los autores y la continuidad de pensamiento y enseñanza que entre ellos existe. A ambos debemos la mayor parte de nuestras líneas en favor de la existencia de una escuela.

Son muchos los calificativos con que se ha definido la escuela: "Escuela jurídica española del siglo XVI" (25). "Escuela internacional española de los siglos XVI y XVII" (26), "Escuela clásica española del Derecho de gentes" (27), "Escuela de la teología moral española" (28), "Baja escolástica española" (29), "Escuela española de teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII" (30), "Escuela salmantina de teólogos juristas" (31), "Escuela revisionista española" (32). Con todo, el nombre es lo de menos una vez establecida su existencia, pues dependerá de la óptica con la cual realicemos nuestro estudio. Por ello, nosotros hemos acudido al nombre de "Escuela española del derecho de gentes", que es el más simple, el que más se adapta a la naturaleza de nuestra tesis y a la de los autores que tratamos.

En cuanto a su delimitación cronológica tampoco nos hemos planteado problema, pues tanto el calificativo de "siglo XVI" como el de "siglos XVI y XVII", responden en sentido amplio a los límites históricos de la escuela. Si la mayoría de los autores escriben en el primer siglo, la vida de algunos se prolonga hasta el XVII, a principios del cual se encuentran también obras de seguidores de esas doctrinas. Así, sin conceder mayor importancia a los calificativos hemos optado por hablar de la "Escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII".

Señalado el unánime consenso existente entre los autores sobre este punto y especificada la expresión por nosotros adoptada, veamos a continuación los hechos y principios que autorizan a hablar de una escuela.

Evidentemente, las doctrinas filosóficas no nacen por generación espontánea, sino que encuentran sus fundamentos, sus bases, en teorías mantenidas anteriormente. Esto, como no podía ser de otra forma, va a suceder con la escuela española. Las ideas de VITORIA y las de sus seguidores y negadores, derivan de las dos grandes corrientes del pensamiento que vimos desarrollarse a lo largo de la Edad Media, la aristotélico-tomista y la de los teócratas y cesaristas. La escuela española es la continuación de la línea aristotélico-tomista, constituyendo la culminación de la escolástica. Será sobre los principios establecidos por SANTO TOMAS y repetidos o desarrollados por DURANDO, el PALUDANO, TORQUEMADA y CAYETANO, entre otros, que VITORIA y la escuela española construirán fundamentalmente su doctrina. El vínculo con el

pensamiento medieval es, pues, directo, (33).

Sin embargo, para que pueda hablarse de una nueva escuela no basta repetir lo que anteriormente ya se había establecido, sino que es necesario que se produzcan en el pensamiento unas innovaciones o mutaciones substanciales, capaces de individualizar las nuevas tesis doctrinales. Es lo que va a suceder con la escuela española que sin abandonar los principios tomistas, antes bien dándoles nueva vitalidad y acomodándoles a los nuevos problemas, desarrollará una nueva concepción del mundo y de la vida, radicalmente diferente de la existente hasta entonces. En palabras de TRUYOL, el rasgo característico de su labor consiste en la aplicación de los principios perennes de la moral cristiana y del derecho natural a las nuevas condiciones de la política mundial (34).

Lo que va a permitir que surja esa nueva concepción van a ser los revolucionarios cambios que se han producido en la sociedad internacional, no ya solo cristiana, sino mundial. Las nuevas realidades exigían nuevas teorías, y fueron VITORIA y la escuela española los que sentaron las bases teóricas de la nueva sociedad internacional. TRUYOL ha reflejado perfectamente el ambiente, las circunstancias históricas en las cuales nace el pensamiento vitoriano. Desintegración del mundo medieval, aparición de nuevas formas de pensamiento, desarrollo de las ciencias de la naturaleza, destrucción de la unidad religiosa a consecuencia de la Reforma y, por tanto, debilitamiento de la república cristiana, aparición de una pluralidad de Estados soberanos que sustituirían al universo político medieval, desarrollo de una economía dineraria basada en una clase comercial, la burguesía urbana, son algunas de las circunstancias que rodean la aparición de la escuela española. Pero sobre todo va a ser el descubrimiento de América cuyo impacto ya analizamos anteriormente lo que va a provocar el nacimiento de la escuela y el que va a explicar que sea España la que primero dé una solución doctrinal a la nueva realidad internacional. Como señala TRUYOL, "el descubrimiento del Nuevo Mundo, al dilatar de pronto en proporciones inauditas el horizonte geográfico, abría al espíritu de empresa de la época un campo de actuación al parecer ilimitado y planteaba con urgencia el problema del trato jurídico que había de darse a los pueblos allí establecidos a la llegada de los españoles: verdadera revolución espacial que hacía insuficiente el concepto medieval de cristiandad y que Vitoria supo aprehender cabalmente con su genial idea del orbe... Todo el orden social, nacional e internacional, parecía conmovido en sus cimientos mismos. Reconstruir estos cimientos era un imperativo inexorable del siglo, que ningún pensador consciente de su responsabilidad podía eludir" (35).

Así, pues, sobre principios doctrinales medievales y en función de las nuevas realidades de la sociedad, VITORIA y los autores españoles de los siglos XVI y XVII desarrollan una nueva doctrina, una nueva concepción del mundo y de la vida, que dadas sus características comunes justifica el que se hable de una escuela española del derecho de gentes.

Dueno será que veamos los rasgos característicos de la escuela.

Siguiendo a MIAJA se pueden señalar como notas características comunes a todos los miembros que la forman las siguientes:

- 1ª Universalidad del Derecho de Gentes. Los autores españoles consideran a éste Derecho como aplicable a todas las comunidades políticas del mundo y no solo, como había sido norma común en la escolástica medieval, a los pueblos cristianos. El alcance de esta concepción es revolucionario, pues por vez primera se ve el orbe todo regido por el Derecho de gentes.
- 2ª Igualdad entre los estados. La Edad Media cristiana desconoció este principio en teoría al estar dominada por las pretensiones universalistas del Papado y del Imperio. Los autores españoles, sin embargo, conscientes de las nuevas realidades históricas y de la carencia de bases teóricas prácticas capaces de afirmar el señorío universal del Papa o del Emperador, niegan éstos y afirman la igualdad de todas las comunidades políticas, cristianas o no.
- 3ª Esta igualdad entre los Estados, aunque tiene fundamento en la idea del Estado como comunidad perfecta, no implica de ninguna forma la afirmación de la soberanía absoluta, sino que al contrario supone la inserción del Estado como miembro de una comunidad más amplia, que comprende el género humano en su totalidad, cuyo bien común hay que buscar en virtud de la idea de solidaridad internacional.
- 4ª La fundamentación iusnaturalista del Derecho de Gentes, sin que ello implique la negación de la existencia de un Derecho de Gentes positivo.
- 5ª La afirmación del concepto de "comunidad" y no "sociedad" internacional, de acuerdo con la distinción de TOENNIES, y de su existencia como realidad orgánica y natural, considerando que el Derecho de Gentes positivo tiene su último fundamento en la ley eterna.

6ª La objetividad doctrinal, su dedicación al culto de la verdad y la justicia por encima de los intereses nacionales, prejuicios de escuela y conveniencias económicas (36).

A estas características se ha de añadir, como común denominador de todas ellas, el papel fundamental que se atribuye al hombre como sujeto de derechos y deberes, incluso internacionales, y, por lo tanto, como centro de todo el sistema normativo que construyen, y la consiguiente unidad del género humano. Esta relevancia no podía tener lugar durante la Edad Media en la que, dentro de la idea de un orden cósmico, el hombre no es mas que un elemento más. Solo pudo producirse bajo el impacto del Renacimiento y su elevación del hombre a primer plano. Así, con la escuela española se desarrolla un humanismo cristiano, que será la base de toda su teoría internacional.

También se ha de señalar como nota característica la confusión constante; o mejor, la no separación de los planos teológico-moral y jurídico, que determina que la doctrina de la escuela está sobre todo en su primera época profundamente influenciada por consideraciones ajenas a lo propiamente jurídico.

El que califiquemos de comunes a estas notas no quiere decir que no existan divergencias, algunas de ellas importantes, e incluso afectando a estos rasgos característicos, sino que supone únicamente que globalmente y en lo substancial se cumplen en todos los autores, como son idénticos la herencia medieval y los problemas que atacan. Por ello hablamos de escuela, pues su existencia es posible, y de ahí deriva su riqueza, dentro de una cierta discrepancia.

El propio MIAJA ha abordado también este problema, señalando las discrepancias existentes respecto de los rasgos generales de la escuela, en autores como Serafín de FREITAS, Juan Ginés de Sepulveda o Baltasar de AYALA, y afirmando, sin embargo, que una escuela puede existir aunque en cuestiones de cierta importancia haya divergencias entre sus miembros (37). Sin embargo, no entramos aquí en si SEPULVEDA y AYALA deben considerarse o no miembros de la escuela ya que esto para nosotros no tiene importancia, pues no pretendemos señalar los límites de la misma.

Incluso ha manifestado el mismo autor que una discrepancia no ya en la solución, a problemas concretos, sino en la fundamentación ontológica de sus construcciones, como podría ser la existente entre el intelectualismo de VITORIA y el voluntarismo de SUAREZ, no destruye la filiación de este último en la escuela que inicia el primero, pues, como igualmente ha establecido YANGUAS MESSIAS, ni SUAREZ prescindió de la razón, ni VITORIA de la voluntad al fundamentar el Derecho de gentes, sino que lo se produjo

fue simplemente un predominio de cada una de ellas, sin exclusión absoluta de la contraria (38). Conclusión que nosotros aceptamos plenamente.

No hay duda, en definitiva, que se puede hablar de una escuela del Derecho de gentes en los siglos XVI y XVII, aunque ello no implica que sea monolítica, como lo demuestran las discrepancias señaladas, pues como dice TRUYOL, "aun cuando el pensamiento español clásico ofrece una homogeneidad fundamental, cabe distinguir en su seno tres corrientes o tendencias fundamentales. Dos van vinculadas a la Orden dominicana y a la Compañía de Jesús respectivamente, y prevalece en ellas la perspectiva teológico-moral junto con la jurídico-natural (filosofía). La tercera se sitúa en un punto de vista más estrictamente científico-jurídico" (39).

No vamos a hacer aquí un repaso de los autores españoles pertenecientes a esta escuela, pues ello sería largo y nos obligaría a apartarnos de la línea de la tesis, tanto más cuanto PEREÑA ha realizado estudios importantes en ese sentido, a los que nos remitimos (40). Únicamente señalar que comenzaremos por Francisco de VITORIA y Domingo de SOTO, para acabar ya en el siglo XVII con Francisco SUAREZ y Juan de SILVA. Las referencias hechas en cada tema a autores discrepantes como por ejemplo SEPULVEDA o a algunos historiadores, no implican, como ya dijimos, que los incluyamos en la misma, sino solamente que sus puntos de vista completan el aspecto que estudiamos. En cambio sí queremos dejar claro que incluimos plenamente a Bartolomé de LAS CASAS en dicha escuela, pues como ha señalado CARRO, las ideas de LAS CASAS son ideas de los grandes teólogos-juristas españoles, expuestas sin la precisión ni el rigor de un profesional de la Teología (41).

Si iniciamos con VITORIA la escuela española del derecho de gentes es porque, como hemos visto, antes de él, en palabras de CARRO, ninguno había tratado todos los problemas teológico-jurídico, que se relacionan con la controversia de Indias y sirven de base y dan contenido al Derecho de gentes, con la amplitud, la novedad, el orden sistemático y método que admiramos en el Maestro de Salamanca (42). Aciertos particulares, innovaciones concretas, las hubo, según lo vimos, pero nadie fue capaz de levantar un sistema nuevo, sobre las bases medievales, y estudiar desde una diferente perspectiva las nuevas realidades del mundo. También para GARCIA GALLO, es VITORIA el primero que aporta una solución correcta al problema de las relaciones entre cristianos e infieles. En los primeros momentos del descubrimiento fueron los principios del Derecho común, los que sirvieron para dar una solución a los múltiples problemas planteados, pues el Derecho común se consideraba aplicable a todos los pueblos, aun fuera de la Europa cristiana que lo había creado. Conforme al mismo, la legitimidad del dominio español, no ofrecía dudas. Sin embargo, las soluciones del Derecho común no

sólo no eran satisfactorias, sino que, como pusieron desde un principio de manifiesto los dominicos, eran injustas, pues sometían los pueblos infieles a los cristianos. Es VITORIA el que da la solución. Vió claramente que con el descubrimiento del Nuevo Mundo el ámbito estrecho de la cristiandad europea se convertía en el orbe universal, con todas las diferencias políticas, religiosas y culturales que ello suponía y que las relaciones entre las comunidades integrantes de ese orbe universal no podían someterse al derecho propio de la cristiandad, el Derecho Común. De esta forma se basa en el Derecho natural para buscar el ordenamiento del orbe, y lo considera como un Derecho universal y eterno que obligaba a todos los hombres, cristianos e infieles. La solución definitiva la da, cuando clarifica el concepto de ius gentium, que es Derecho natural o derivado de él, estableciéndolo como el ordenamiento que debe gobernar la comunidad internacional, común a todos los pueblos del orbe (43).

Es, así, VITORIA, el primero en el que se dan las características necesarias para estimarlo como cabeza de la escuela, y es por ello que a él acudiremos siempre en primer lugar en busca de su doctrina sobre los temas que estudiamos en la tesis.

Es igualmente VITORIA el primero con el que cristaliza de una forma positiva y sistemática todo ese movimiento que iniciado por MONTESINOS y los dominicos, trata a lo largo de las primeras décadas del siglo XVI de lograr unos principios justos en las relaciones de cristianos e infieles, y que hunde sus raíces en la Edad Media. Con VITORIA se inicia una nueva época en el pensamiento cristiano, aparece una nueva concepción del mundo y de la vida, una nueva escuela.

De entre los numerosísimos autores españoles que escriben sobre los temas que nos interesan nos referiremos básicamente a Francisco de VITORIA, Domingo de SOTO, Melchor CANO, Diego de COVARRUBIAS, Bartolomé de LAS CASAS, Juan de la PEÑA, Fernando VAZQUEZ DE MENCHACA, Luis de MOLINA y Francisco SUAREZ.

Sin embargo no olvidaremos en los puntos que nos interesen a otros autores como Miguel de ARCOS, Bartolomé de CARRANZA, Alfonso de CASTRO, Alonso de VERACRUZ, Martín de AZPILICUETA, Fray LUIS DE LEON, Domingo BAÑEZ, Juan ROA DAVILA y Juan de SILVA.

A los anteriores, y con el fin de completar la visión que sobre los infieles se desarrolla en la España de los siglos XVI y XVII, añadiremos las ideas al respecto contenidas en las obras de autores que, como Vicente PALATINO DE CURZOLA, Toribio MOTOLINIA, Juan VELAZQUEZ DE SALAZAR, José de ACOSTA, Melchor de AVALOS, Domingo de SALAZAR, Miguel de BENAVIDES, Juan RAMIREZ, Juan de

VASCONES y Reginaldo de LIZARRAGA, escriben en función directa a la problemática particular a que va dando lugar la expansión y conquista española y que constituyen manifestaciones interesantísimas para determinar el grado de influencia que las doctrinas de los grandes autores de la escuela española tienen en el pensamiento de la época y la vigencia de las ideas medievales.

De igual forma, haremos amplia referencia a las doctrinas desarrolladas por autores que no entran de lleno en esa línea teológico-jurídica, sino que en ellos los aspectos jurídicos y políticos son los determinantes, como Gregorio LOPEZ, Juan Ginés de SEPULVEDA y Serafín de FREITAS, y que se separan en aspectos importantes de la doctrina general de la escuela.

Por último, y dentro de lo posible, se hará mención de las opiniones que sobre los infieles desarrollan los historiadores de Indias, como Francisco LOPEZ DE GOMARA, Gonzalo FERNANDEZ DE OVIEDO y Antonio de HERRERA, y algunos de los conquistadores, como Hernán CORTES, por creer que de esta forma la visión del problema será más completa.

2. Presupuestos teóricos de los que parte

A pesar de que ya hemos señalado las características de la escuela, debemos ahora ver brevemente los presupuestos teóricos de los que parte toda su doctrina sin cuyo conocimiento no es posible comprender su pensamiento. Aunque implícita o explícitamente hayan sido establecidos con las características, estimamos necesario recalcar su condición de bases.

Estos presupuestos teóricos, que vienen ya dados en la Edad Media, aunque no desarrollados, son, como ha señalado CARRO y, desde una óptica más internacionalista, MIAJA, los siguientes:

- 1º El partir de un alto y sublime concepto del hombre, de su naturaleza racional, esencialmente social, con un alma espiritual, libre, con derechos inherentes e intransferibles y con un fin divino.
- 2º La distinción tomista y fundamental en la Teología y el Derecho entre el orden natural y sobrenatural, con sus leyes y derechos propios, que no se oponen ni se contradicen, pero tampoco se anulan.
- 3º La negación del señorío universal, sea del Papa o del Emperador, temas candentes en la Edad Media, que permite pensar en el Estado como soberano y en la existencia de una comunidad internacional (44).

Es sobre estos tres pilares que se construirá toda la doctrina de la escuela española. De ellos se derivan todos los demás principios y conclusiones. De ahí la importancia de tenerlos claros a la hora de entrar en el análisis concreto y detallado de su pensamiento.

De momento, y dado que los demás presupuestos serán desarrollados más adelante, vamos a fijarnos en el que es piedra fundamental de toda la construcción teórica y que, sin embargo, por razones metodológicas no está incluido en ningún capítulo.

Nos referimos a la distinción entre el orden natural y sobrenatural.

Hasta SANTO TOMAS fue común la confusión entre las esferas natural y sobrenatural, caracterizada por una absorción de aquella en ésta, de lo político y civil en lo religioso, del Estado en la Iglesia, que provocaba un concepto rígidamente unitario de gobierno del mundo. Así era ilegítima toda autoridad que estuviera fuera de la Iglesia.

SANTO TOMAS, sin embargo, como hemos visto, rompe con esa tendencia, propia del agustinismo político que tan funestas consecuencias había producido, y afirma claramente la distinción entre los dos órdenes y la no absorción del natural por el sobrenatural. Sus frases ya citadas no dejan lugar a dudas: "El Derecho divino, que procede de la gracia, no anula el derecho humano, que procede de la razón natural" (45). De esta forma marcaba un hito en la historia del pensamiento, pues sentaba en base firme el origen natural del Estado y su independencia respecto de la Iglesia, y, por lo tanto, establecía la legitimidad de los derechos públicos y privados de los infieles, pues la infidelidad no destruye lo establecido por la naturaleza. Aparecen así dos órdenes jurídicos, uno natural y otro sobrenatural, perfectamente delimitados, de manera que son plenamente compatibles. La misión del orden sobrenatural respecto del natural es únicamente la de perfeccionarlo.

La escuela española va a hacer de tal distinción la base de toda su construcción doctrinal. De ese principio tomista van a derivar todas sus teorías sobre el hombre, sobre el Estado, sobre la Iglesia, sobre las relaciones entre ambas potestades, sobre la comunidad internacional y sobre los derechos de los pueblos infieles.

VITORIA proclama, desde esa distinción entre lo natural y sobrenatural, el derecho de los indios a sus tierras y la legitimidad de sus príncipes, pues según él el dominio natural no se pierde ni por los pecados, ni por la infidelidad: "El pecado mortal no impide ni la propiedad civil, ni el verdadero dominio" (46).

"La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario". Para demostrar esta proposición acude a SANTO TOMAS y dice: "La fe no quita el derecho natural ni el humano. Ahora bien, el dominio es o de derecho natural o de derecho humano. Luego, no se pierde el dominio por falta de fe" (47). Los dos órdenes, natural y sobrenatural, quedaban así delimitados, posibilitando todas sus demás proposiciones.

SOTO, con mayor extensión, nos deja igual doctrina: "Quien está en gracia de Dios, no tiene más dominio o derecho a usar de las cosas ajenas que el que está en pecado mortal... Afirmar lo contrario es falso y peligroso. Ciertamente no es la caridad el título en virtud del cual recibieron los hombres el dominio sobre las cosas...; sino que lo han recibido, según se dijo, por derecho natural y humano" (48). Más adelante, zanja este punto citando a SANTO TOMAS: "Porque como dijo Santo Tomás es la 2-2, q.10, art. 10, la fé no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, y por tanto no priva de sus posesiones a los hombres que las tienen por el derecho de gentes..." (49).

Lo mismo puede decirse de COVARRUBIAS (50), LAS CASAS (51), CARRANZA (52), VAZQUEZ DE MENCHACA (53), MOLINA (54), SUAREZ (55), y los demás autores que integran la escuela española. Por la belleza de las palabras y extensión con que explica la distinción merece la pena destacar a Fran Miguel de BENAVIDES (56).

En sentido contrario, y como excepción, puede citarse a Juan VELAZQUEZ DE SALAZAR, que no admite tal distinción, con todas las consecuencias que de ello se derivan: "Los infieles, paganos y tiranos, indignamente detentan el poder, ya despótico, ya político, y así de nombre como de hecho... Prueba esta cuestión en su primera parte la consideración de que lleva indignamente, tanto de nombre, como en realidad, tan alto estado todo el que con su conducta ofende a Dios, a tenor de la doctrina que no admite actos indiferentes, según palabras de San Pablo: lo que no es según la fé, pecado es (Epístola a los Romanos, cap. 14, vers. 23) o al menos no le agradan, como dice el Apostol: Sin fe es imposible agradar a Dios (Epístola de los Hebreos, cap. 11, vers. 6)" (57). La corriente doctrinal medieval que partía del Ostiense encuentra así su continuación, pero, repetimos, es la excepción.

Desde esta base doctrinal señalada era posible pasar con éxito a analizar y dar soluciones a todas las cuestiones suscitadas por los importantes cambios acaecidos en el mundo del siglo XVI. Era posible, en definitiva, llegar a la universalidad del derecho de gentes y al reconocimiento de los derechos públicos y privados de los infieles.

Sin embargo, es necesario señalar aquí, sin perjuicio de tratar este punto mucho más en detalle más adelante, que esa universalidad en la aplicación de los derechos, o mejor, esa igualdad de todos los hombre de la tierra y de todas las comunidades políticas, fieles o infieles, ante el derecho natural y de gentes y en el seno de la comunidad internacional, se rompe en un punto concreto, dando lugar a un criterio de discriminación en función de la fé. La escuela española, a pesar de los pasos de gigante que da, no rompe de forma radical, pues por su origen, constitución, creencias y momento histórico, no podía hacerlo, con la consideración de la fé cristiana como factor actuante a nivel de sociedad internacional, cuyas normas vienen influidas por aquélla, provocando con ello la supremacía de la cristiandad sobre los pueblos no creyentes dentro del orbe. Igualdad si, pero hasta un cierto límite, pues, los Estados cristianos, la Iglesia, tienen por su religión derechos exclusivos en su actuación respecto de los demás pueblos. Las normas internacionales con los derechos y deberes que llevan consigo, que los autores españoles proclaman como derivados del derecho de misión, es decir, de predicación y de conservación de la fé cristiana, y del derecho de intervención consiguiente, constituyen manifestaciones clarísimas de esta supremacía de la cristiandad en la comunidad internacional recién constituida. El derecho de gentes, el derecho internacional, continua, así, impregnado por motivaciones religiosas. Como ha señalado ROLLING, la cristiandad, en esos momentos, no podía derivar, como lo hará en siglos posteriores, su superioridad de un más alto nivel técnico y de civilización, pues en esa época hay pueblos, como algunos asiáticos, con igual o superior nivel de civilización, sino que había que acudir a sus creencias religiosas (cristianismo: única religión verdadera), para afirmar sus derechos en el mundo (58).

Establecidos, pues, los presupuestos teóricos de los que parte la escuela española, debemos ya pasar al análisis concreto de los temas que nos interesan.

- (1) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII". A.A.F.V., IX (1948-49), p. 101.
- (2) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. Internacionalistas españoles del siglo XVI. Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569). Prólogo de Camilo Barcia Trelles. Valladolid, 1932, p.3
En fecha anterior, como 1925, Román RIAZA ya empleo el calificativo de "escuela" aunque referida al derecho natural (RIAZA, Román. "La escuela española del Derecho Natural". Revista Universal, Zaragoza, 1925). En 1929, DELOS al mismo tiempo que señaló las importantes diferencias existentes en las doctrinas de VITORIA, intelectualista, SUAREZ, voluntarista, y la imposibilidad, por lo tanto de incluir a éste en una posible escuela que partiese de VITORIA, hizo continuas referencias a la "escuela española", admitiendo, pues, su existencia (DELOS, J.T. La Société internationale et les principes du Droit public, Paris, 1929).
- (3) BULLON y FERNANDEZ, Eloy. El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI. Madrid, 1935, p. 15.
- (4) RIOS URRUTTI, F. de los. La Comunidad internacional y la Sociedad de Naciones. Madrid, 1935
- (5) YAGUAS MESSIA, José de. Quiebra y restauración del Derecho internacional. Madrid, 1941, p. 36
- (6) ARJONA, M. "La Escuela española de Derecho Internacional". Revista de la Universidad de Granada, 1941
- (7) BARCIA TRELLES, Camilo. "Francisco Suarez (1548-1617) (Les Théologiens espagnols du XVI^e siècle et l' école moderne du Droit International". RDC, 43 (1933-I), p.389-396; Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. La escuela internacional española del siglo XVI. Montevideo, 1949. En la primera después de hacerse eco de las obras de DELOS y MIAJA, pone en duda que pueda hablarse de escuela.
- (8) GARCIA ARIAS, Luis. "Adiciones sobre Historia de la doctrina hispánica de Derecho Internacional" en la Historia del Derecho Internacional de Arthur NUSSBAUM, Madrid, s/f., p.381 y 382

- (9) AGUILAR NAVARRO, Mariano. Derecho Internacional Público. Tomo I, vol. I, Madrid, 1952, p.130 y 131. Este autor se ha ocupado de exponer el impacto de los autores españoles en el actual Derecho Internacional: "Los clásicos españoles en el actual Derecho Internacional". Revista de Estudios Americanos, nº 75 (1957), p.187-204.
- (10) TRUYOL, Antonio. Fundamentos de Derecho Internacional Público. (3ª ed. refundida y aumentada), Madrid, 1970, p.178 y 179, y en sus anteriores ediciones.
- (11) PIERREÑA, Luciano. La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI, Salamanca 1954; "Circunstancia histórica y Derecho de gentes en Luis Molina". REDI, X (1957), p. 149; "Crisis del colonialismo y la Escuela Francisco de Vitoria". A.A.F. V., XIII (1960-61); La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles, Madrid, 1963, p. 23-45, y en muchas otras obras.
- (12) CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América (2ª ed.). Salamanca, 1951, p. 315. Domingo de Soto y su doctrina jurídica (2ª ed.) Salamanca, 1944, p.342.
- (13) CASTAÑON, César G.F. "Les problèmes coloniaux et les classiques espagnols du droit des gens". R.D.C., 86 (1954-III) p. 562
- (14) MARIN, Antonio. "El concepto del Derecho de gentes en Diego Covarrubias y Leyva". REDI, VIII (1954) p. 506
- (15) SIMO SANTOJA, Vicente-Luis. "Un autor portugués pre-vitoriano: Alfonso Alvarez Guerraireiro". REDI, IX (1956) p. 660 y 661.
- (16) SANCHEZ AGESTA, Luis. El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid, 1959, p.6
- (17) LEGAZ LACAMBRA, Luis. "Las ideas yusinternacionalistas de Alfonso de Castro". REDI, XIII (1960), p.11
- (18) BRUFAU, Jaime. El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca, 1960, p.8 y 9
- (19) CASTAÑEDA, Paulino. La teocracia pontifical y la conquista de América. Vitoria, 1968, p.333

- (20) ROMMEN, Heinrich. La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez. Estudio preliminar por Enrique Gómez Arboleya. Traducción del alemán por Valentín García Yebra. Buenos Aires-Madrid, 1951.
- (21) HOFFNER, Joseph. La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana. Madrid, 1957, p.306.
- (22) VERDROSS, Alfred. Derecho internacional Público. Traducción de la 4ª ed. alemana, con notas y bibliografías adicionales, por Antonio Truyol, (5ª ed.) Madrid, 1967, p. 50.
- (23) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII". A.A.F.V., IX (1948-49); Introducción al Derecho Internacional Público. (5ª ed.), Madrid, 1970, p.367-422.
- (24) PIERRE, Luciano. La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI. Salamanca, 1954; y La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles. Madrid, 1963.
- (25) BULLON, Eloy. ob.cit. p.15
- (26) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. art.cit. A.A.F.V., IX (1948-49)
- (27) CASTAÑON, César G.F. RDC, 86 (1954-III), p.562
- (28) VERDROSS, Alfred. ob.cit p.50
- (29) HOFFNER, Joseph. ob.cit p.306
- (30) LEGAZ LACAMBRA, Luis. art.cit. REDI, XIII (1960), p.11
- (31) BRUFU, Jaime. ob.cit p.8 y 9
- (32) CASTAÑEDA, Paulino ob.cit p.333
- (33) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. art.cit. A.A.F.V. IX (1948-49) p. 103-106; CARRO, Venancio D. La teología... p. 312-315; ROMMEN, Heinrich. ob.cit p. 137-164
- (34) TRUYOL, Antonio. Fundamentos de Derecho Internacional Público (ed.cit), p. 178

- (35) TRUYOL, Antonio. Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria. Selección de textos, con introducción y notas por ————. Madrid, 1946, p. 16-18; también del mismo: "Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo", Introducción a la ed. crítica bilingüe de la Relectio de indis de Francisco de VITORIA, Madrid, 1967, p. CXLIV y CXLV. Se ha ocupado ampliamente de encuadrar históricamente a los autores de la escuela española, sobre todo en el marco europeo, el investigador Luciano PEREÑA, quien a lo largo de sus obras nos ha dejado una interesante e insustituible exposición (La Universidad de Salamanca... cit.; Teoría de la guerra en Francisco Suarez, 2 tomos, Madrid, 1954, y La tesis de la coexistencia pacífica... cit. p. 9-25).
- (36) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. art. cit. A.A.F.V., IX p. 125-130
- (37) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. art. cit. A.A.F.V., IX, p. 116-119
- (38) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. art. cit. A.A.F.V., IX, p. 119-124; YANGUAS MESSIAS, José de, Quiebra y restauración del Derecho Internacional, Madrid, 1941, p. 20-26
- (39) TRUYOL, Antonio. Fundamentos... cit. p. 178-179
- (40) PEREÑA, Luciano. La Universidad de Salamanca... p. 17-92; La tesis de la coexistencia pacífica... p. 23-45. Si en estas dos obras citadas es donde más sistemáticamente aborda el tema, es en toda su obra donde aparece la importancia de su labor.
- (41) CARRO, Venancio D. La teología... cit. p. 567, 655
- (42) CARRO, Venancio D. La teología... cit. p. 313
- (43) GARCIA GALLO, Alfonso. "El Derecho Común ante el Nuevo Mundo". Estudios de Historia del Derecho Indiano, p. 151-164; GUGGENHEIM, Paul, "Contribution a l'histoire des sources du droit des gens" R.D.C., 94 (1958-II), p. 20 y 21
- (44) CARRO, Venancio D. Domingo de Soto y su doctrina jurídica, p. 342; MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. art. cit., A.A.F.V., IX, p. 107-113.
- (45) SANTO TOMAS. 1P., q. I, art. 8, ad 2; y 2a-2a, q. 10, art. 10, respectivamente.
- (46) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 3 (ed. Pereña, p. 17).

- (47) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 4 (ed. cit. p. 20)
- (48) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 1 (ed. I. E.P., tomo II, p. 287). También: De Dominio, 32 (p.159)
- (49) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q. 3, art. 5 (ed. cit. tomo III, p. 431)
- (50) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 10, 2 (ed. Fraga, p. 85-87); De Iustitia belli adversus indos, 18 (ed. Pereña, p. 207 y 209)
- (51) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del Imperio soberano y Principado Universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias. (ed. BAE, tomo V, p. 383-391)
- (52) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 47, 51)
- (53) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium, I, 21, 9 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 43).
- (54) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho. II, disp. 29, 15; y VI, disp. 73, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 436; y tomo VI, vol. 2, p. 723)
- (55) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 5, 4 (ed. Pereña, p. 404).
- (56) BENAVIDES, Fray Miguel de. Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas y de como los an de regir y governar aquella gente (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p. 199 y 200). Dice así: "El segundo presupuesto que aquí es necesario que llevemos delante es aquella rregla y principio de los theólogos [de] todos muy recibido, gratia non destruit naturam, sed perficit. Hace mención de este principio theológico el maestro [Bartolomé de] Medina... y Santo Thomás... Y así, desta rregla y principio ynfiere allí Sancto Thomás que si miramos lo que la fee y la infidelidad tienen de suyo, muy bien pueden los ynfieles ser lixítimos reyes y sqñores aun de los fieles; expliquemos, pues, agora este principio, para que mas faoilmente se entienda. Bien ansi como el esmalte no destruye el oro, antes le hermosea, y la imagen no destruye la tabla en que se pinta, antes la da un nuevo ser, y hazer a uno obispo o rrey no le quita nada de lo que antes tenía, antes ~~le~~ da

la perfección que todos vemos, y la luz del sol que sobreviene al mundo a la mañana no quita los colores ni las figuras de las cosas, antes le da una manera de nuevo ser y las da que muestre cada una el ser y la hermosura que tiene, así la gratia y la ley evangélica y la predicación de la fe danos aquel ser real y sacerdotal que dixo San Pedro regale sacerdotium, y pone en la esencia de nuestra alma y en sus potencias una imagen y participación de la esencia divina y de la voluntad y entendimiento divino... En fin, la gracia puesta en el alma la hace que sea un anillo esmaltado y allí se junte el alma con su fin y su principio, que es Dios. Haciendo pues, la gratia y el Evangelio tan buenos oficios y tan buena amistad a nuestra naturaleza como los dichos, claro está que la luz de la fe no a de destruir la lumbre natural, sino perfeccionarla, y lo que la lumbre natural bien enseñala nos dice no lo a de contradecir el Evangelio. La gracia y la naturaleza son dos hermanos que tienen un mismo principio y nacen de un mismo padre, que es Dios; ¿cómo se an de destruir o contradecir la una a la otra? Antes en sus necesidades se dan la mano y la una ayuda a la otra".

- (57) VELAZQUEZ DE SALAZAR, Juan. Prefatio in sequentes quaestiones, (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 52)
- (58) ROLING, B.V.A., International law in an expanded World Amsterdam, 1960, p. 21.

Cap. 6.- EL HOMBRE.

1. Unidad del género humano , p. 310.
2. Sociabilidad natural , p. 312.
3. Libertad natural del hombre , p. 315.
4. Igualdad natural , p. 342.
5. El hombre, sujeto de derechos , p. 344.
6. Clases de comunidades , p. 344.

Notas, p. 347.

Capítulo 6º - EL HOMBRE

Ya hemos señalado el papel fundamental que el hombre, la persona humana, juega en la doctrina de la escuela española del derecho de gentes. Es sobre el concepto de hombre, con todas las notas características que se le atribuyen y con todos sus derechos y deberes, que se levanta el enorme edificio doctrinal de los autores españoles. Pero no solo eso, sino que es además en función de él que se conciben todas esas superestructuras. El hombre es la base y el fin terreno y espiritual de todas esas teorías.

Si conciben un orbe, una comunidad universal, integrada por comunidades políticas independientes, es como un todo orgánico, en el que la persona humana constituye el último elemento de esa comunidad, a través del Estado. Como dice PEREÑA, persona, soberanía, comunidad internacional, son los tres principios sociológicos que fundamentan la sociedad de naciones. La jerarquía ontológica de estos tres elementos constituye el orden natural (1).

Sólo, pues, partiendo de sus postulados sobre el hombre es posible comprender en toda su magnitud y profundidad sus teorías sobre el Estado y la comunidad internacional, y, por tanto, su doctrina sobre los infieles, hombres integrados en comunidades políticas que forman parte de la comunidad internacional.

Las consideraciones que hacen sobre el hombre en general, no se limitan a los cristianos, sino que tienen plena validez para todo el género humano, independientemente de criterios religiosos, de raza o de civilización. Imponeremos, así, por su consideración de la unidad del género humano.

1. Unidad del género humano

La unidad del género humano es uno de los postulados de los que parte la escuela española, pues sobre ella van a establecer todos los derechos y deberes inherentes al hombre, con independencia de si son cristianos o infieles, civilizados o no, y todos los derechos y deberes de las comunidades políticas y de la comunidad internacional.

Que tal afirmación no era extraña en Europa, a pesar de los nuevos pueblos descubiertos, nos lo demuestra la carta que, el 10 de Marzo de 1543, escribe Francisco I al papa Paulo III, para justificarse de las acusaciones de Carlos V por sus tratos con los turcos, y aunque la doctrina que expresa responde a la necesidad de dar una justificación a su actitud no deja de tener su interés. En ella, Francisco I proclama: "Los turcos no están fuera de la sociedad humana, a no ser que digamos que nosotros podemos tener más relaciones con las bestias que con los infieles. Sería desconocer los lazos que la naturaleza estableció entre los hombres. Todos tienen el mismo origen; y nada puede negarse a un hombre de lo que naturalmente concierne a sus semejantes. Si las naciones, las razas y los pueblos están divididos, no es la naturaleza quién los separó, sino las costumbres y los usos" (2). Bellas palabras que parecen tomadas de VITORIA o cualquier otro autor español de la época, por cuanto expresan idéntica doctrina.

Si esto lo dice un hombre de Estado, con cuanto más razón los autores de la escuela española.

Aunque parten de un hecho actualmente discutible científicamente, cual es la unidad de linaje, la procedencia de todos los hombres de una misma pareja, la de Adán y Eva, como se establece en la Biblia, la conclusión a la que llegan, la unidad de naturaleza del género humano, es válida plenamente desde el punto de vista sociológico y jurídico. En la época en la que escriben, y a pesar de las dudas que ya se plantean en cuanto al origen próximo de los indígenas de América, no podían, presumiblemente, partir desde otra afirmación, tanto más cuanto seguían como católicos los principios fundamentales del cristianismo.

Si, como ha señalado SAURAS, VITORIA no señala expresamente la unidad de origen del género humano, dándola por entendida, sí afirma explícitamente la unidad específica del mismo (3), estableciendo cómo el retraso de algunos pueblos se explica solo por una cuestión de grado de desarrollo (4). Sobre este punto volveremos en detalle al tratar de la igualdad natural de todos los hombres.

SOTO, por el contrario, aborda expresamente la cuestión, dando, como es lógico, una solución positiva tanto a la unidad de origen como a la específica: "La naturaleza humana es una y una también la razón del género humano" (5): "... siendo como es la naturaleza idéntica en todos" (6); "... Adán... fue el primero y único padre del género humano..." (7). No deja, pues, lugar a dudas en este punto.

Igual, LAS CASAS (8), que nos deja además una bella exposición de la unidad específica del género humano: "Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es uno más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño, etc." (9)

Sin embargo, es SUAREZ el que con más precisión establece esta unidad del género humano: "Distingamos, en primer lugar, las comunidades: una hay natural por sola la coincidencia en la naturaleza racional, cual es la comunidad del género humano, que abarca a todos los hombres" (10). Más adelante, en un párrafo famoso que trataremos en su lugar, en extenso, señala aún con mayor profundidad esa unidad y lo que supone (11).

Lo mismo, en cuanto al postulado fundamental, se ha de decir de los demás autores de la escuela española, pudiendo señalarse, entre otros, a COVARRUBIAS (12), VAZQUEZ DE MENCHACA (13), Fray LUIS DE LEON (14), MOLINA (15), ACOSTA (16), FREITAS (17) y ROA DAVILA (18).

Pero esta unidad del género humano no es un simple hecho que constatan, sino que la consideran como algo dinámico de la cual se derivan otras comunidades superiores, como una base que permite la existencia de comunidades políticas independientes y de una comunidad internacional. El factor vital que las dá origen y del cual se deriva la consideración dinámica y orgánica del género humano es la sociabilidad natural del hombre.

2. Sociabilidad natural

Es este el fundamento que todos los autores, siguiendo la línea aristotélica (19), van a utilizar para explicar la existencia y necesidad del Estado y, por ende, de la comunidad internacional.

El hombre es un ser sociable por naturaleza, que no puede vivir aislado, por lo que para salir de su indigencia individual se une, por un impulso natural, con otros hombres en comunidades. Los grados de estas comunidades serán varios, como veremos, yendo desde la familia, hasta la comunidad de todo el orbe, pasando por la comunidad perfecta por antonomasia, el Estado.

Pero dejemos hablar a los propios autores, que expresarán mejor que nosotros su pensamiento.

En VITORIA, el principio de la sociabilidad natural del hombre, no es solo el fundamento de las sociedades, sino que además da origen a las propias relaciones internacionales y determina algunos de sus títulos legítimos, alcanzando grados difíciles de igualar.

Parte el autor de la situación de indigencia en que se encuentra el hombre aislado para afirmar a continuación su sociabilidad: "Solo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, de jó fragil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio; en cuya vida espació las miserias, puesto que desde el momento de su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos... Para subvenir, pues, a estas necesidades fué necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente". Poco después, insiste de nuevo, citando a Aristóteles: "Aun admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastase a si misma, desplegada en la sociedad no podrá menos de ser calificada de triste y desagradable. Nada en la naturaleza ama lo solitario y todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación, como Aristóteles observa" (20).

En su última frase nos ha dejado ya la clave sobre la que, en sus relecciones De Indis, construirá la comunidad internacional y establecerá algunos de sus títulos legítimos, cuando dice "todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación".

Pues bien, años más tarde, al dictar la relección De Indis, dice: "El primer título [legítimo] puede llamarse de sociedad y comunicación natural" (21). A continuación nos lo especifica: "Octavo, todo animal ama a su semejante, luego parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural y que es contra la naturaleza estorbar el comercio y la comunicación entre hombres que no causan ningún daño" (22).

Creemos que esto es suficiente para comprender la importancia que en VITORIA, tiene la consideración del hombre como animal social. Al tratar de los títulos legítimos, se verá con más profundidades este punto de la sociedad y comunidad natural.

SOTO, afirma igualmente la sociabilidad natural del hombre: "Los hombres dispersos y solos no podrían enseñar a los ignorantes, ni reprimir los malhechores, ni ayudarse mutuamente con avisos y consejos para conseguir la felicidad, como lo hacen los que viven en compañía. Porque por la misma razón por la cual el

hombre ha nacido para ser feliz, es un animal pacífico, sociable; y así los que viven solos, a no ser que hagan vida de ángeles, se convierten en bestias" (23). De esta tendencia emanan, según el autor, no solo la propia comunidad política, sino también las leyes por las que se rige. Así, nos dice: "... Aunque los hombres hayan sido hechos naturalmente libres, sin embargo por instinto de la misera naturaleza, como animales sociales que son, ponen al frente de sí reyes y príncipes, para satisfacer así su deseo natural de conservación y para que, obedeciéndoles, vivan más segura y felizmente" (24); "... los hombres, como seres sociables, no podían vivir sin ayudarse mutuamente, dedujeron de igual principio todas las leyes de venta, depósitos, hipotecas y otros cambios, pactos y contratos... con los cuales la sociedad humana se fortalece y se sostiene" (25).

Lo mismo dice COVARRUBIAS: "... pues según afirma Aristóteles (...), el hombre es más social que las abejas y que todos los animales que viven en rebaño y por naturaleza misma es animal más sociable que las hormigas, las grullas y otros géneros que se alimentan en rebaño y en rebaño se defiende. Habiendo el mismo Dios dado a todas las cosas por naturaleza, la facultad de conservarse y de resistir a sus contrarios y conservarse incólumes, y no pudiendo los hombres ejercitar esta facultad viviendo aislados y dispersos les fué infundido el instinto de vivir agrupados y de constituir sociedad civil, para que unidos a otros pudiesen satisfacer necesidades y ganarse más fácilmente el sustento que aisladamente, y defenderse con más seguridad de las incursiones de las fieras y de los enemigos... El que no quiere vivir en la sociedad o no necesita de nadie para su suficiencia no es parte de la sociedad. Este tal es una bestia, o es Dios, palabras que usa Aristóteles.." (26).

MOLINA nos ha dejado un largo párrafo en el que desmenuza las concreciones prácticas a que dá lugar la sociabilidad natural del hombre. Así, pone de manifiesto como en esa sociabilidad está el origen de la familia, de la ciudad, de la comunidad de muchas familias, que será un pueblo, del Estado, íntegro y perfecto, lo que explica, según él, que se diga que el hombre es un animal civil o político. La razón de todo ello está en la indigencia y precariedad del hombre solo. (27)

Idéntica doctrina se encuentra en LAS CASAS (28), VAZQUEZ DE MENCHACA (29), Fray LUIS DE LEON (30) y SUAREZ (31), así como en los demás autores de la escuela española.

Se trataba de un principio tan natural que era admitido por todos sin excepción.

Sin embargo, por la vía del principio de sociabilidad natural, premisa primera que sientan los autores para pasar inmediatamente después a elaborar su teoría del poder y del Estado, nos estaban alojando del propósito del presente capítulo, exponer su doctrina sobre el hombre como ser individual, como sujeto de derechos y deberes, para ir entrando de la mano de dichos escritores en su doctrina de la sociedad.

Sentado, pues, ese principio de que el hombre es un animal social, que tiende naturalmente a la vida en sociedad como una característica de la personalidad humana, continuemos, ahora, con el análisis de sus teorías sobre la persona humana, procurando, dentro de los límites de lo posible, ya que el hombre no puede concebirse aislado, sino en sociedad, no estudiar sus ideas sobre la sociedad y el Estado, que corresponden al próximo capítulo, mas qué en lo mínimo necesario.

El siguiente punto a tratar, una vez afirmada la unidad del género humano y la sociabilidad natural del hombre, es el de la libertad natural del mismo.

3. Libertad natural del hombre

Si en los puntos anteriores que hemos tratado no había prácticamente divergencias en cuanto a su formulación general, no va a suceder lo mismo con el tema de la libertad natural del hombre.

La influencia de ARISTOTELES, va a dejarse sentir en este aspecto con enorme fuerza, por cuanto al ser la doctrina aristotélica reflejo de la dicotomía existente en el mundo griego, entre griegos y bárbaros, hombres libres y esclavos (32), tenía una fácil aplicación a la dicotomía que tradicionalmente a lo largo de la Edad Media, se había establecido, como vimos, entre cristianos e infieles, tanto más cuanto en el momento en que escriben los autores españoles, el descubrimiento de América y las grandes navegaciones habían puesto de manifiesto la existencia de pueblos con un bajo nivel de civilización. Así, la identificación de bárbaro y esclavo por naturaleza, podía jugar perfectamente a la hora de tratar de los pueblos atrasados descubiertos y justificar la dominación civilizadora de España. Además, Santo Tomás había acogido interpretándolos los principios establecidos sobre el tema por el Filósofo.

Pero veamos al menos brevemente, antes de analizar las opiniones de los autores españoles, cual era la doctrina real de ARISTOTELES, para así poder comprender sus consideraciones.

Parte el Filósofo de la distinción entre esclavitud natural y legal, "porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos" (33). Se entiende que es esclavo por naturaleza: "el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo" (34). Además, dice "hay también, en

efecto esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores" (35). A continuación se plantea el problema de si efectivamente existen esclavos por naturaleza, para concluir con la afirmativa. Así dice: "Regir y ser regidos no sólo son cosas necesarias, sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir" (36). ¿Pero hasta donde llega el alcance de tal afirmación? No es fácil dar una solución clara, pues ARISTOTELES no especifica hasta sus últimas consecuencias el alcance de la esclavitud por naturaleza, pero sus palabras dejan entrever que no se trata de una esclavitud llevada a sus últimos límites, pues reconoce que la esclavitud es conveniente y útil para el siervo por naturaleza, cosa que no sucede en la esclavitud legal. Veámoslo: "Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal" (37); "... en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar. Pero el hacerlo mal es perjudicial para ambos.. Por eso el amo y esclavo que por naturaleza merecen serlo, tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario" (38). En definitiva, ARISTOTELES no concibe la esclavitud por naturaleza de forma que al hombre así considerado debe tenersele por animal o bestia antes al contrario estima en mucho la función que tales hombres realizan, función inferior, trabajo manual, hasta el punto de que los considera como partes fundamentales de la ciudad. La relación amo-esclavo es la que llama administración doméstica y responde a la necesidad y conveniencia de que los hombres más capacitados dominen a los de tardo ingenio.

Finalmente, y para acabar con la doctrina del Filósofo, trataremos de la aplicación práctica de esta teoría a la dicotomía establecida entre griegos y bárbaros, pues aunque el estudio de este punto, aplicado a la situación del siglo XVI, lo ^{hacemos} ~~apudamos~~ en un capítulo posterior, creemos que este es el lugar más oportuno, en lo que ARISTOTELES se refiere, para incluirlo, con el fin de tener una visión global de su doctrina sobre la esclavitud.

Para el Filósofo, como dijimos, los términos griego y bárbaro se corresponden con los de libre y esclavo por naturaleza: "Por eso los griegos ni quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa, que del esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; en efecto es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna. Y lo mismo con la nobleza: los griegos se consideran a sí mismos nobles no sólo entre ellos, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, juzgando que hay una nobleza y libertad absoluta y otra no absoluta..." (39).

Pues bien, ¿cual es la doctrina de los autores españoles del siglo XVI en este punto?

Aunque, como se indicó, la influencia de ARISTOTELES va a ser notoria, no por ello van a adoptar sin más tal doctrina que, interpretada rigidamente, pugnaba con sus afirmaciones de la unidad específica del género humano y con los principios del cristianismo.

Queremos hacer notar que en este capítulo solo trataremos de la doctrina general que sobre el tema establecen, dejando su aplicación concreta a los pueblos no cristianos para un capítulo ulterior (40).

VITORIA, después de haber expuesto la opinión que, siguiendo a ARISTOTELES, estimaba que había quienes por naturaleza eran esclavos por ser bárbaros, concepto que se aplicaba a los indios para negar su legítimo dominio (41), afirma, siguiendo a Santo TOMAS, que "por derecho natural los hombres son todos libres... Y como dice también Santo Tomás, el señorío y la autoridad se han introducido por el derecho humano..." (42). Establece, pues, como premisa indiscutible la libertad natural del hombre, aunque admite que por derecho humano puede darse la servidumbre. Son los principios que con mayor amplitud y precisión desenvolverán los demás componentes de la escuela.

Con todo, VITORIA quiere aclarar expresamente, como lo harán los demás autores españoles, qué entendió ARISTOTELES cuando habló de siervos por naturaleza, pues se había aplicado tal calificativo a los indios recién descubiertos. Su opinión es que el Filósofo no se refiere a una esclavitud por naturaleza strictu sensu: "Contestó que Aristóteles ciertamente no quiso afirmar que los que tienen poco entendimiento son por naturaleza esclavos y que no tienen dominio sobre sí y sus cosas. Esta es la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza. Tampoco quiere decir el filósofo que puedan ser privados de sus bienes, reducidos a esclavitud y vendidos aquellos que por naturaleza son cortos y de escasa inteligencia. Quiso decir que hay en ellos una

necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que esta sea la intención del filósofo es claro; porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, es decir, los que están dotados de inteligencia poderosa. Y es cierto que no entiende aquí que estos tales puedan arrogarse el imperio sobre los demás, por ser más sabios, sino porque han recibido de la naturaleza facultades para regir y gobernar a los otros" (43). Es la interpretación genérica que se dará por los demás autores.

Sin embargo, VITORIA, al igual que la mayoría de los autores posteriores, si bien afirma la libertad natural del hombre, considera que por razón de barbarie puede existir algún derecho para someterlos con el fin de civilizarlos (44), cuestión que veremos en otro lugar.

En cuanto a la esclavitud civil no se aparta tampoco un ápice de la doctrina común de la escuela, admitiendo la esclavitud por razón de guerra, aunque considera que esta norma no está vigente entre cristianos; "... es derecho de gentes hacer esclavos a los prisioneros de una guerra justa, y sin embargo Palude dice que este derecho no está vigente entre cristianos" (45).

Domingo de SOTO va a tratar más ampliamente y con más precisión el tema.

Empieza con una afirmación que puede parecer contraria a la línea que hemos establecido: "Un hombre puede tener dominio sobre otro hombre tanto por derecho natural como por derecho de gentes" (46), para pasar a continuación a fijar el alcance de sus palabras y diferenciar el sentido de las distintas clases de servidumbre, llegando al final a las mismas conclusiones que VITORIA.

Hay en su opinión, y siguiendo a ARISTOTELES, dos clases de servidumbre: una natural y otra legal. "La natural es aquella que ejercen los hombres de ingenio más despierto sobre los que lo tienen más torpe y rudo. Porque de la misma manera que (como dice Comico), en el hombre el alma aventaja al cuerpo, así también, dentro del género humano hay hombres que aventajan en mucho a otros. Por cuya causa la sabia naturaleza dotó a unos hombres de ingenio para mandar, a otros en cambio les dió miembros y nervios robustos para servir" (47). Son las mismas consideraciones que hemos observado en ARISTOTELES. Para SOTO esta servidumbre natural "es justa y conveniente. Efectivamente, es natural al hombre vivir según la razón y estar sometido a ella. Por tanto así como la perfección del apetito sensitivo en el hombre consiste en obedecer a la razón, así también entre los hombres la perfección de los conocimientos

en los torpes y rudos, consiste en someterse a la dirección de los sabios" (48). Sin embargo, lo que se llama servidumbre natural no es en realidad, según SOTO, auténtica esclavitud ni servidumbre "porque el dominio y la servidumbre natural no comprende toda la realidad que significa la palabra...." (49). La razón está en que "el que es señor por naturaleza, no puede hacer uso para su provecho propio de los que son naturalmente siervos, como si fueran cosas que su propiedad, sino que ha de servirse de ellos como de hombres libres e independientes para provecho y utilidad de ellos mismos, instruyéndolos, por ejemplo, y formándolos en las costumbres. Por lo cual tampoco ellos están obligados a servirle como esclavos, sino con cierta moderación y dignidad natural..." (50).

En conclusión, aunque se utilice el término de esclavitud natural, no hay propiamente tal servidumbre, en el sentido clásico que esta palabra tiene. SOTO afirma, pues, la libertad natural del hombre: "... Cuando el filósofo dice que hay hombres esclavos por naturaleza, no considera el derecho natural simplemente, puesto que, mirada en absoluto la naturaleza humana, no existe razón para que uno sirva más que otro, si no es en orden a algún fin, como es, por ejemplo, someterse al magisterio de otro, o librarse de la muerte en una guerra. Y por esto es más bien derecho de gentes, aunque la sumisión del más ignorante al sabio para ser instruido en la manera de vivir, no es contraria a la libertad...; y por ello es más natural, es decir, más conveniente a la naturaleza de individuo". (51)

Este principio de la libertad natural queda aún más claro cuando SOTO pasa a estudiar la servidumbre legal.

Sin entrar en un estudio detallado de la misma, que no viene al caso, podemos decir que nuestro autor distingue dos especies de servidumbre legal. La primera es la que procede de la venta espontánea que uno mismo se hace, y la considera lícita, pues la vida es más importante que la libertad y, en consecuencia, los necesitados pueden someterse a esclavitud para con su salario sobrevivir (52). La segunda especie es la que procede de la cautividad de guerra. Es la que admitían prácticamente todos los autores y que había sido unánimemente reconocida durante toda la Edad Media. Los prisioneros de guerra, en vez de ser ajusticiados, pueden ser sometidos a esclavitud por el vencedor. Para SOTO, "no solo es lícita, sino también fruto de la misericordia" (53).

En ambos casos de servidumbre legal, a diferencia de lo que se llama servidumbre natural, "el siervo no es libre, todo lo que es pertenece al dueño; ni el dueño se sirve de él en beneficio del siervo mismo, sino que se sirve de él para su propia utilidad, como se sirve de una bestia de carga" (54).

En definitiva, queda así plenamente delimitado el tema de la libertad natural del hombre en sentido afirmativo, si bien, como los demás autores, reconoce SOTO la esclavitud legal.

Solo le queda a nuestro autor un problema por resolver. Si el hombre es libre por naturaleza parece que no puede admitirse la esclavitud, pues ella iría en contra del derecho natural. Sin embargo, dice SOTO, "que por la servidumbre no se contradice, ni se deroga propiamente el derecho natural" (55).

La solución sigue idénticos senderos a la de los demás miembros de la escuela. Para ello acude a SANTO TOMAS, que en el Libro IV de las Sentencias, había precisado que una cosa puede ser querida por la naturaleza de dos maneras: una, en primera intención, como sucede con la generación que es querida por la naturaleza para su conservación; otra, en segunda intención, por la cual la naturaleza procura la corrupción para que por ella se produzca la generación (56). Aplicado esto al problema, SOTO seña la como la servidumbre es en efecto contraria a la naturaleza, "o sea contraria a la primera intención de la naturaleza, que consiste en desear que todos los hombres sean virtuosos según la razón. Pero una vez que falta tal intención, del pecado se siguió el castigo, que es conforme con la naturaleza corrompida; y uno de los géneros de castigo es la servidumbre legal" (57). Con otras palabras, que la servidumbre está de acuerdo con la segunda intención de la naturaleza, pues hizo su entrada en el mundo con el pecado: "Del pecado original se siguió, efectivamente, la necesidad y se siguieron las guerras sin cuento, que reducen a los hombres a esclavitud" (58).

Por lo dicho, vemos que, para SOTO, la servidumbre propiamente dicha es una institución de derecho de gentes: "La servidumbre existe, en efecto, por derecho de gentes..." que es el que "todos los pueblos pueden conocerlo por la razón natural" (59). Pero también lo es de derecho civil, pues "los emperadores lo consideraron valadero y lo confirmaron con la costumbre y la práctica" (60).

Queda así explicada la teoría de SOTO, que es la de los restantes autores de la escuela en sus términos generales, sobre la libertad natural del hombre. Solo resta por citar, para completar su pensamiento, su afirmación, como en VITORIA, de que la esclavitud legal por derecho de guerra, no rige entre los cristianos por haberse establecido la costumbre en contrario (61).

CANO va a afirmar lo mismo. Empieza estableciendo que "ningún hombre es esclavo por naturaleza" (62), para a continuación pasar a analizar lo que es la esclavitud. "La esclavitud se forma de dos modos", señala, en la primera, el esclavo "está sujeto al señor de manera que no tiene ningún poder propio". En la segunda no, pues se llama siervo "al que es súbdito y decimos que los ciudadanos son siervos del príncipe y los hijos siervos del padre". La segunda, recordemos la doctrina de SOTO, no es propiamente esclavitud, por lo que "hablamos", dice, "de la esclavitud en su primera forma" (68)

Para CANO, en consecuencia, la esclavitud es un fenómeno histórico, fué introducida por el derecho de gentes en contra del derecho natural (64).

Así, dice: "Todas las cosas están sujetas al hombre, pero el hombre [por derecho natural] a nadie" (65).

El hombre es, pues, libre por derecho natural: "Ningún hombre por derecho natural es súbdito de otro hombre, a no ser los hijos de los padres y las esposas de los varones..." Las razones de esta afirmación son: primera, que "dentro de los límites del derecho natural no hay diferencia de unos hombres a otros... pues todos han nacido iguales"; segundo, que "ningún hombre es soberano por naturaleza...", pues nadie "por derecho natural estará sujeto políticamente a otro hombre..." Por último dice que, afirmar lo contrario llevaría de discordias al orbe, ya que el más sabio querría siempre dominar al inferior y todos se creerían los más sabios (66).

Distintas palabras, pero iguales conclusiones. El principio de la libertad natural del hombre continua afirmándose.

Es lo que sucede con COVARRUBIAS, que sigue el mismo camino de SOTO y CANO.

Planteado el problema no duda en partir de una afirmación tajante: "todos los hombres son libres por naturaleza, no son esclavos. Un texto del Digesto prueba que ha sido introducida la esclavitud por derecho de gentes..." (67)

Para seguir adelante tenía que resolver dos cuestiones. Una, la que se derivaba de la existencia de la esclavitud natural. Otra, de la contradicción que a primera vista representaba afirmar que el derecho de gentes podía ir contra el natural, al establecer la esclavitud,

La primera la resuelve de igual forma que sus compañeros. Distingue entre esclavitud natural y legal, no solo por su origen, sino también por su contenido, y procede a caracterizar la primera: "Ciertamente consta que hay algunos que por naturaleza son esclavos, pues según Aristóteles (...), los menos sabios y menos perfectos por la misma naturaleza están destinados a ser regidos por los más sabios y a ser sus esclavos y súbditos, ya que Dios ordenó de tal manera el género humano, que unos fuesen superiores a otros en ciencia y virtud" (68). Y en otro lugar: "Otros son esclavos por naturaleza, son esclavos por naturaleza los que han nacido para obedecer; pues estos son esclavos de aquéllos que han nacido para mandar, y así, según la naturaleza, unos mandan y otros obedecen.. Así, es natural la esclavitud de las mujeres con relación al marido.. Pues bien: los que son menos sabios y menos perfectos son, naturalmente, súbditos de los más sabios, y necesitan que sean regidos por ellos" (69). Su origen, está en la naturaleza y no en el derecho humano como sucede con la legal.

Pero su contenido es también totalmente diferente al de la esclavitud legal. Expresamente lo señala el autor: "... esta esclavitud no es de la misma especie que la introducida por razón de guerra, pues el que es esclavo a consecuencia de la guerra, de tal modo está sometido contra su libertad natural al dominio ajeno, que puede ser enajenado como si fuese una cosa por su dueño" (70). "Por este motivo no puede ser llamada exactamente esclavitud..." (71)

Su contenido es radicalmente diferente, "no tiene nada que ver con la coacción y la violencia, ni con el dominio, sino que nace de la necesidad que tienen de guardar el debido honor y reverencia los jóvenes a los viejos, los de bajo linaje a los nobles, los hijos a los padres y la mujer al marido; y hasta también de la propia utilidad del que sirve, cual es la que reporta sirviendo el que no es prudente al que lo es y el menos sabio al sabio" (72).

Esta servidumbre es, por lo tanto, plenamente compatible con la naturaleza, y, por ende, con la libertad natural a la que de ningún modo ataca. Es más, en palabras del propio autor, "esta sujeción del menos prudente al mas prudente, del menos sabio al más sabio, del joven al viejo, de la mujer al marido, de los hijos a los padres, que pertenece al honor y reverencia de los superiores y a la instrucción de los que se sujetan, es de instituición natural y existiría aún en el estado de inocencia. Por consiguiente de ninguna manera pertenece a la condición de servidumbre vil que fué más tarde establecida por derecho de gentes.." (73).

Zanjaba el tema de la libertad natural con parecidos argumentos a los de sus compañeros si bien con una manifiesta tendencia a admitir, como se verá más en concreto, el protectorado de los superiores sobre los inferiores por establecerlo así la naturaleza, pero abría, en consecuencia, una peligrosa puerta al intervencionismo, que, como vimos, procuraba cerrar CANO. Pasemos a continuación a tratar de la segunda especie de esclavitud, la legal.

COVARRUBIAS, aunque no desconoce otras formas de servidumbre legal, se centra para su estudio en la que proviene del derecho de la guerra (74).

Lo que la caracteriza, frente a la natural, es el que el siervo pertenece y está totalmente sometido al dueño, quedando de esta forma anulada su libertad natural (75) y el que "fue introducida por el derecho de gentes, ya que por naturaleza todos son libres.." (76).

Aparece, pues, la segunda dificultad a salvar, al igual que hemos visto en SOTO y CANO. El problema quedaba claramente planteado. ¿Cómo el derecho natural, que establecía a todos libres, podía ser derogado por el derecho de gentes, que establecía la esclavitud? La solución, que va a encontrar con parecidos argumentos a los de SOTO, no difiere substancialmente de la de este y CANO. Emplea dos tipos de argumentos.

El primero de carácter histórico, estableciendo la diferente situación en que se encontraba el hombre en el estado primitivo y en el estado que aparece a consecuencia del pecado: "En primer lugar", dice "la libertad es de derecho natural y los hombres nacen en estado de libertad en el sentido de que, en aquel estado primitivo, cuando el género humano se regía solamente por la ley natural y aún no había crecido la malicia humana, era convenientísimo que los hombres naciesen libres y la libertad armonizaba admirablemente con tal estado. No se niega, sin embargo, con esto que, al crecer la malicia humana, pudo el derecho humano y de gentes establecer la esclavitud y determinar que los cautivos de guerra fuesen siervos, antes bien, esto es conveniente a la república para castigo de aquellos que molestan a los pueblos vecinos con injustas guerras, por lo que por el mismo derecho que fueron introducidas las guerras por consentimiento del género humano, fué también establecida la esclavitud y cautividad..." (77).

El segundo es idéntico al utilizado por SOTO, que lo toma de Santo TOMAS. Se trata de la diferenciación entre la primera y segunda intención de la naturaleza. Previo a ella se basa en la distinción entre el derecho natural positivo, que positivamente manda o prohíbe algo, y el derecho natural negativo, que ni manda ni prohíbe. De acuerdo con ello dice: "Ahora bien, la libertad no es de derecho natural en el primer modo, puesto que ni manda, ni prohíbe que se introduzca la servidumbre. Pero la libertad de las personas es derecho natural del segundo modo, porque el derecho natural ni introdujo la esclavitud, ni prohibió la libertad, antes bien, hizo a todos los hombres libres. Lo que hemos objetado, que el derecho natural es inmutable, hay que entenderlo del derecho natural positivo, no del derecho natural negativo..." (78). De esto deduce que "todos los hombres son libres según la primera intención de la naturaleza, que quiso crear hombres libres, pero no vedó que per accidens fuesen esclavos por alguna razón de conveniencia de la república.... De este modo, la esclavitud ha sido instituida según la naturaleza para castigo del pecado y aunque este castigo no esté definido in specie, sino tan solo in genere, por la ley natural, pudo el derecho de gentes y el humano por segunda intención de la naturaleza, definir la pena de esclavitud concretamente". Concluye de todo, "que la esclavitud de

personas introducida por derecho de gentes no es contra la razón natural, antes procede ella..." (79)

Quedaban, de esta forma, perfectamente enlazados los dos argumentos señalados, y la conclusión establecida solucionaba el problema que planteaba la existencia de la esclavitud legal.

Acaba COVARRUBIAS con una consideración humanista, que trata de paliar la dureza de la esclavitud cuya licitud admitía: "Deben sin embargo, los señores ser benignos y no crueles para con sus esclavos" (80).

No se aparta de esa línea LAS CASAS, a pesar de que llegado el momento de señalar las clases de bárbaros reconozca la existencia de siervos por naturaleza, poniendo esto de evidencia una cierta adecuación ideológica con la tesis de SEPULVEDA, como veremos en su lugar.

Parte LAS CASAS, como los demás autores, de la unidad del género humano (81).

Desde este punto de partida, LAS CASAS no podía menos de asentar como principio la libertad natural del hombre. Para ello acude, como otros autores, a la distinción entre derecho de gentes primario y derecho de gentes secundario. Es en virtud de este último como se ha introducido la esclavitud. Nos dice: "Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios, son, o, por lo menos, se presume que son libres, si no se demuestra lo contrario. Pruébese, porque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres... Porque la libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural.. y que la esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna.. Hay que presuponer, por lo tanto, que el hombre es libre, si no se prueba lo contrario.. Además, la esclavitud o sujeción, tanto de las cosas como de los hombres, o el juramento de fidelidad de unos hombres para con otros, fueron obra del derecho secundario de gentes... Quiere esto decir, que con arreglo al derecho primordial, todo, así cosas como personas, eran libres; pues se dice que pertenece al derecho primordial de gentes lo que desde el comienzo de la criatura racional y, más tarde, cuando ya comenzaron a existir los hombres, se produjo en su ser, como el conservar la fidelidad, los pactos, la libertad y otras cosas semejantes. A éste se le llama derecho de gentes primordial. En cambio, otras cosas que desde el origen de la criatura racional no se produjeron en su ser, sino que

fueron estatuidas posteriormente, al ir creciendo la maldad de los hombres, como la esclavitud, las guerras, los cautiverios y otras parecidas, reciben el nombre de derecho de gentes secundario..." (82)

LAS CASAS, sin embargo, al conocer por su formación dominica a ARISTOTELES, no podía prescindir de la doctrina sobre la servidumbre natural, tanto más cuanto Sepulveda, su contrincante ideológico, y otros autores, habían acudido a ella para afirmar la condición de siervos por naturaleza de los indios y su justo sometimiento. Es así que en repetidas ocasiones se ocupa de la teoría del Filósofo, interpretándola.

Este citar a ARISTOTELES lo hará desde un doble punto de vista. Por un lado, lo interpretará rodeando su doctrina de consideraciones propias que la hagan aceptables a su intención. Es lo que en mayor o menor medida hemos visto en todos los autores. Por otro, la rechazará, cuando considere que es incompatible con los principios del cristianismo (83).

Es desde el primer punto de vista que LAS CASAS desarrolla su concepto de siervo por naturaleza, diferente, a pesar de seguir la doctrina del Filósofo, al de éste.

Así, exponiendo lo que según ARISTOTELES caracteriza al siervo por naturaleza, nos dirá que "las condiciones o cualidades que ha de tener el hombre para ser siervo por natura, son, según el Filósofo, principalmente, que carezcan de juicio de razón, y como mentecapto o ouasi mentecapto, y finalmente que no se sepa regir. Esto se prueba porque dice allí Aristóteles que el tal ha de diferir tanto del común modo de razón que los hombres discretos y prudentes tienen, como difiere el cuerpo de la ánima y la bestia del hombre; por manera que, así como el cuerpo no es capaz de se regir a sí ni a otros, ni la bestia a sí ni a las otras, sino por el ánima y por el hombre, así, el que es siervo por natura, ni a sí ni a otros sabe ni puede saber regir, sino es por las personas prudentes, que son, por la prudencia y buen juicio de razón, señores, o por mejor decir, gobernadores de otros por natura" (84).

Del texto anterior se desprende ya la interpretación que LAS CASAS hace de ARISTOTELES. El concepto de siervo por naturaleza que tímidamente esboza el autor no coincide con el del Filósofo. Es mucho más restringido, por cuanto equivale a carencia de razón, a amencia, y no al concepto general de bárbaro frente al de griego con que lo concibe ARISTOTELES. Si, como hemos visto, LAS CASAS parte del principio de la libertad natural del hombre, su admisión de la existencia de siervos por naturaleza tiene un carácter excepcional.

Esta interpretación la vemos confirmada poco después cuando expresamente nos dice que ARISTOTELES "dos cosas pretende allí enseñar". La primera, "que la Naturaleza, como no falte en las cosas necesarias a la vida humana", al igual que hizo sociables a los hombres, también proveyó "que algunos naturalmente fuesen hábiles para poder a otros regir y gobernar, y de aquéllos se eligiesen los que gobernasen, porque muchos juntos no pudieran vivir vida quieta y sin confusión, si entre ellos no hubiera quien los gobernara. Pero no se entiende que todos los que por naturaleza son prudentes, sean luego señores de los que menos saben, porque si así fuese muchos reyes serían siervos de sus vasallos; ni se sigue tampoco que todos los que tienen poco entendimiento luego sean siervos de los que más saben, porque así todo el mundo se turbaría y confundiría". ARISTOTELES sólo pretende, según LAS CASAS, explicar cómo por naturaleza hay hombres mejor dotados para el gobierno, es decir, que en cierta forma la servidumbre natural no es otra cosa que expresión de la necesidad natural de gobierno político. La desvirtuación de la doctrina del Filósofo es evidente.

Empero, al señalar la segunda intención de éste, LAS CASAS, aunque se acerca mucha más al verdadero sentido aristotélico, sigue introduciendo sus propios deseos. Dice: "Lo otro que el Filósofo allí enseña es que para cumplir con las dos combinaciones o compañías necesarias de la casa, que son marido y mujer y señor y siervo, proveyó la Naturaleza de algunos siervos por natura, errando ella que les faltase el juicio necesario para se gobernar por razón y les diese fuerzas corporales para que sirviesen al señor de la casa, de manera que a ellos siervos por natura, fuese provechoso y a los que por natura fuesen señores dellos, que es ser prudentes para gobernar la casa, porque imposible o cuasi imposible es la casa poderse conservar sin siervo, o por naturaleza o habido por guerra..." (85). Aquí, LAS CASAS vuelve a interpretar a ARISTOTELES, recalcoando la excepcionalidad y anormalidad de los siervos por naturaleza, al decir que los proveyó la naturaleza, "errando ella".

Este carácter excepcional de los siervos por naturaleza aparece plenamente tal como lo concibe LAS CASAS, cuando explica que "ser los hombres siervos por natura, es ser estolidos y santochados y como mentecaptos y sin juicio, o con muy poquito juicio de razón.. y esto es como monstruo en la naturaleza humana, y así han de ser muy poquitos, y por maravilla como los monstruos por maravilla se hayan en todas las especies de las cosas, según parece por experiencia; porque un hombre o un animal, por maravilla nasce y es cojo o manco, o con un ojo, o con más de dos, o con seis dedos, o con menos de cinco y con otros defectos desta manera; y lo mismo es en los árboles y en muchas otras cosas criadas, que siempre nascen y son perfectas, según sus especies, y por maravilla hay monstruosidad en ellas, que se dice defecto y error de la Naturaleza.

Y mucho menos y por maravilla esto acaesce en la naturaleza humana, aún en lo corporal, y mucho menos es necesario que acaesca en la monstruosidad del entendimiento, ser, conviene a saber, una persona loca o santocada o mentecapta, y esto es la mayor monstruosidad que puede acaescer, como el ser de la naturaleza humana consiste principalmente en ser racional, y por consiguiente sea la más excelente de las cosas criadas, sacados los angeles..." (86).

El sentido con que LAS CASAS interpreta la doctrina de la servidumbre natural varía, pues, del sentido clásico. En vez de partir del hecho, natural para el Filósofo, de que existen diferencias racionales entre los hombres, de las que nacen el gobierno político y la servidumbre natural, LAS CASAS parte del principio, que considera natural de que todos los hombres son racionales, y sólo cuando la naturaleza falla, por error, aparecen los amentes, los siervos por naturaleza. Su número es, pues, mínimo, pues de otra forma la obra de la divina providencia sería un enorme error (87).

Así, en última instancia es la idea de la creación divina del hombre la que evita la generalización de la amencia, y con ella la de la servidumbre por naturaleza, pues "no hay, ni nunca hubo generación ni linaje, ni pueblo, ni lengua en todas las gentes criadas (...) de donde, mayormente después de la Encarnación y Pasión del Redentor, no se haya de coger y componer aquella multitud grande que ninguno puede enumerar... que es el número de los predestinados, que por otro nombre los llama San Pablo cuerpo místico de Jesu-
oristo e Iglesia..." (88).

Llegamos, así, a la afirmación primera de LAS CASAS, que expusimos, sobre la libertad natural de todos los hombres. Como ha señalado ZAVALA, LAS CASAS se emancipa de toda consideración de hecho y lo que se destaca es la idea apriorística de la naturaleza racional humana y la tendencia del género humano a conservar los atributos con que lo ha investido el acto divino de creación (89).

Aclarado el sentido de la servidumbre natural en LAS CASAS, es posible ya comprender, sin dudas, el alcance de la clasificación de los pueblos bárbaros que hace y su afirmación de que una de esas clases, la tercera, está constituida por siervos por naturaleza a los que es aplicable la doctrina aristotélica, inclusive en lo referente a la caza.

En este aspecto proclama: "Es la tercera especie y manera de bárbaros tomándose el término o vocablo estrecha y muy estrecha y propiamente conviene a saber los que por sus extrañas y asperas y malas costumbre o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces, y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón

antes son estóolidos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamiento ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican el usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar, vender, trocar, alquilar y conducir, hacer compañía unos vecinos con otros; los depósitos y empréstitos y los demás contratos que son jure gentium..... y por la mayor parte viven desparcidos por los montes... Estos tales se llaman y son simpliciter, estrecha y propiamente bárbaros..." (90).

En la opinión de LAS CASAS, es a estos bárbaros exclusivamente a los que se refiere ARISTOTELES con su teoría de la servidumbre natural: "estos son de los que particularmente habla en el 1º de la Política, capítulos 2º y 5º, y dice ser siervos por natura y dignos de siempre servir o a otros estar sujetos...", e insiste, "y porque son natural o accidentalmente siervos, por su extrañez y bajo o mal uso de razón, por el cual distan mucho de los otros hombres, y tienen necesidad de quien los rija y gobierne y reduzca a vivir como hombres, o al menos se les impida que no sean nocivos a los otros hombres, por esto añade allí el Filósofo en el capítulo 5º que a estos tales los pueden los sabios hombres cazar o montar como a las bestias, para los atraer a que sean regidos...." (91)

En definitiva, LAS CASAS no identifica el concepto de bárbaro y siervo por naturaleza, sino que restringe éste a un tipo de aquéllos, tipo excepcional y que se da por error. Sólo respecto de éstos, por defensa y para atraerlos a una organización humana, es posible la guerra. El título de la barbarie tenía de esta forma un fin tutelar y civilizador. Es la misma doctrina que desarrollan los autores españoles de esos siglos.

Por último, diré que LAS CASAS no creía en la barbarie como condición intrínseca a determinados hombres, sino que consideraba que los hombres podían salir de esa situación a través de la educación y llegar a ser civilizados y cristianos (92).

¿Está tan lejos LAS CASAS de SEPULVEDA como generalmente se ha señalado? De la doctrina expuesta se ha de concluir que no es tanta la diferencia. La perspectiva de la que parten es diferente, las consecuencias y métodos concretos también, pero los principios e ideales son los mismos, como lo son los de los demás autores. La interpretación de ARISTOTELES se hace desde una idéntica base cristiana. Al ocuparnos de SEPULVEDA, volveré sobre esto.

Fernando VAZQUEZ DE MENCHACA, aunque no se separa de la doctrina común, es mucho más radical que su predecesores, salvo CANO, en su condena de la servidumbre por naturaleza y consiguiente intervención tutelar.

Establece como premisa la libertad natural del hombre, admitiendo la esclavitud como introducida por el derecho humano: "... la esclavitud es contraria a la naturaleza" (93), "porque atendido el derecho natural todos los hombres nacían libres, ni estaban sometidos a la jurisdicción o dominio de otros.... así hemos de entender que el hombre mande sobre otros, no tanto ha dimanado del derecho natural, cuanto del derecho de gentes...." (94), "porque la esclavitud se introdujo por derecho de gentes secundario" (95).

Para delimitar lo que verdaderamente es esclavitud procede a distinguir cuatro clases de servidumbre, según proceda del derecho divino, natural, de gentes o civil. La primera, la que nace del derecho divino, no es propiamente esclavitud: "Según el derecho divino, el hombre, a causa del pecado, se hace como sobrenaturalmente siervo de castigo. A esta especie de esclavitud debe aña dirse la que es la usada por la embriaguez..." (96).

La segunda, que "es la que tiene su origen en el derecho natural", tampoco: "... entre los mismos hombres algunos de inteligencia embotada son como por naturaleza siervos de otros de inteligencia más perspicaz llamados a regir a los primeros, quienes a su vez prestan ese servicio como remuneración del beneficio recibido. Así lo enseña Aristóteles, en doctísimo Domingo Soto... Pero como la esclavitud nos encadene contra nuestra voluntad y esta de que tratamos no es ejerza sobre los que la rehusan, ya que el beneficio no se concede a quien no lo quiere recibir, siguesaque no puede considerarse propiamente esclavitud; y ciertamente vemos que a todos los menores se les obliga a recibir este beneficio.... y lo mismo sucede con algunos mayores de edad, como son los furiosos, los pródigos y los falto de razón... Finalmente, como redunde también esta esclavitud en beneficio del que sirve, y la esclavitud propiamente tal sea para el que la sufre no solo perjudicial, sino hasta tal punto dañosa que se equipara a la muerte, es evidente, que la esclavitud de que arriba tratamos no es propia esclavitud ya que no causa perjuicio, sino más bien utilidad, a quienes sirven del modo antes dicho" (97). Quedaba, así, zanjada la cuestión de la servidumbre natural en un sentido negativo.

La tercera clase, en cambio, si entraba de lleno en las características de la esclavitud propiamente dicha, pues en ella quedaba privado de su libertad el siervo, pasando a ser propiedad y a actuar en beneficio del dueño: "Existe una tercera clase de esclavitud que tiene su origen en el derecho de gentes, y que si bien es contraria

al derecho natural por el que todos nacemos libres, y por consiguiente perjudicial....., sin embargo con el fin de evitar mayores males fue admitida por todas las naciones; porque en anteriores tiempos antes de ser admitida esta forma de esclavitud, los vencedores acostumbraban a dar muerte a los vencidos...; así pues, con el fin de dar término a tan tristes y crueles exterminios, se autorizó como remedio la esclavitud; porque así los vencedores, en lugar de dar muerte a los cautivos, comenzaron a venderlos" (98). Son las mismas consideraciones de SOTO, a quien expresamente cita. Como dice VAZQUEZ DE MENCHACA, la esclavitud "que tiene su origen en los prisioneros de guerra, es no ya la más frecuente sino frecuentísima y que ya se ha extendido por todas las naciones del orbe..." (99). Es la esclavitud que todos los autores admitían como lícita y más normal, la esclavitud legal.

Por último, señalaba una cuarta clase, ya establecida por sus predecesores entre ellos SOTO, que entraba de lleno dentro de la auténtica servidumbre y que, en ocasiones, era también legal: "la cuarta clase de esclavitud procede del derecho civil, por el cual se permite al hombre libre, y en edad libre también, el venderse a si mismo. Esta clase de esclavitud... es lícita. (100)

VAZQUEZ DE MENCHACA, en su postura radicalmente contraria a la servidumbre por naturaleza incluso tal como la entendían parte de los autores españoles, pone a modo de conclusión estas palabras plenamente democráticas: "Más lo que hemos dicho, que ciertos hombres, cuales son los de más ruda inteligencia, parecen ya nacer destinados por la naturaleza a ser siervos de los demás, según expresamente defendió, ARISTOTELES, Domingo Soto, Guerrero, Gil Romano, a mi, si he de decir lo que siento, me parece la verdad escueta, que la doctrina de estos autores es pura tiranía introducida bajo apariencia de amistad y buen consejo para seguro exterminio y ruina del humano linaje, porque para poder practicar con mayor libertad la tiranía, el saqueo y la violencia, se esfuerzan en justificarla con ficticios nombres, llamándola doctrina provechosa a los mismos que sufren la vejación cuando en realidad jamás se ha oído o referido cosa más ajena a la verdad y más digna de irrisión y ludibrio" (101).

Fray LUIS DE LEON no se separó un ápice de la doctrina común. Proclama como la libertad es de derecho natural, y como la esclavitud ha sido introducida por el derecho de gentes, acudiendo para explicar esta situación a la distinción entre derecho natural positivo y derecho natural negativo. Veamos sus palabras: "Segundo, la libertad es de derecho natural, y, sin embargo, está ley ha sido cambiada por la costumbre y el derecho de gentes: sucede así que un hombre sirve como esclavo a otro hombre, y los vencidos son esclavos de los vencedores. Se responde, sin embargo, que la esclavitud va contra el derecho natural, no porque en virtud de la ley

natural haya obligación de que nadie sirva a otro como esclavo, sino porque la misma naturaleza a nadie hizo esclavo. Por donde se dice que una cosa es natural de dos maneras cuando hablamos del derecho natural: de una manera, porque el derecho natural se cuidó de lo que se debe hacer o no se debe hacer en esta materia, y estas cosas son mandadas por el derecho natural y no pueden ser cambiadas por las leyes y los derechos de los hombres. De otra manera se dice que algo natural pertenece al derecho natural, por que la naturaleza ha definido con certeza y de un modo determinado, y de este modo se llama natural la libertad" (102).

Lo mismo podríamos decir de MOLINA, que, sin embargo, trata el tema de la esclavitud con una extensión y un casuismo que le hace aparecer como el que más ampliamente se ha ocupado de este tema. Pensemos que, además de referirse a él en múltiples partes de su obra, le dedica exclusivamente las disputaciones 32 a 36 del libro segundo de su obra máxima. De momento vamos a limitarnos a exponer, como hemos hecho con los demás autores, su doctrina general, dejando para otras partes de la tesis sus aspectos particulares.

Sienta, como es natural, el principio de que el hombre es libre por derecho natural y que la esclavitud fue introducida por el derecho de gentes, para desde ahí ir desvelando todas las dificultades que el tema planteaba.

Primero, analiza la cuestión desde un punto de vista histórico, como lo habían hecho SOTO y COVARRUBIAS, distinguiendo el estado de inocencia y el estado de naturaleza caída, para señalar como en este último es donde aparece la esclavitud: "Pues bien, el sentido de todos estos textos es que en la primera constitución de las cosas, los hombres, por derecho natural, hubieran nacido libres, de tal modo que la servidumbre sería contra la naturaleza y contra el mismo Derecho natural y, por tanto, injusta; pero al hacerse culpables algunos pueblos, y al nacer de aquí una guerra justa, en virtud de la cual hubiera sido lícito pasarles por las armas, no sólo es la servidumbre lícita por derecho de gentes y nada en absoluto contra el derecho natural... Y por esta razón fue por lo que se introdujo en Derecho de gentes la servidumbre...." (103). Y más adelante: "El tercero de los poderes familiares es el de los señores sobre los siervos. Este no existió en el estado de inocencia, en el cual no hubiera habido servidumbre alguna. Pero en el estado de naturaleza caída hay dos clases de siervos. La primera es la de los esclavos, que, en cuanto son, pertenecen a sus dueños. La otra es la de los que sólo son fámulos, que por un cierto salario prestan ciertos servicios y ministerios necesarios a la familia y que sólo a este respecto están sometidos a sus señores.

Y aunque es verdad que una y otra servidumbre no tienen su origen en la naturaleza y en la misma constitución de las cosas, según la cual todos nacen libres e iguales, pueden ciertamente darse ciertos títulos legítimos en virtud de los cuales se contraiga justamente" (104).

MOLINA eliminaba ya un tipo de servidumbre, que no podía considerarse propiamente como esclavitud, la de los fámulos. Así nos dice, al referirse a la división de la servidumbre en natural y legal, que trataremos inmediatamente, que "entre estas dos clases de servidumbre ocupa una posición intermedia la servidumbre de los fámulos, que en virtud de un salario se arriendan para prestar algunos trabajos y servicios, y, sobre los cuales, por tanto, no se adquiere dominio de propiedad, sino sólo un derecho a la prestación de su trabajo" (105).

Sin embargo, tenía aun por delante la labor de poner en claro lo que había de entenderse por servidumbre natural, para poder así estudiar los problemas particulares que se planteaban en la servidumbre legal. Como los demás autores, no duda en negar que haya una auténtica esclavitud natural, señalando para ello cual es el verdadero sentido de lo que se llama servidumbre natural. Dice: "... conviene advertir que hay dos clases de servidumbre, según enseña Aristóteles... Una es la que él llama servidumbre natural, en virtud de la cual los más estúpidos y rudos y, al mismo tiempo, más robustos de cuerpo, son por su propia naturaleza más aptos para obedecer y para ser gobernados en su propia utilidad, que para mandar y gobernar ellos mismos. Esta aptitud impropia se llama servidumbre, pues no concede en realidad ningún derecho sobre estos hombres, sino, a lo sumo, por una cierta equidad, y no en justicia, exigiendo la misma naturaleza de las cosas que por su propia voluntad se sometan a los más sabios y elegantes; pero solo para ser gobernados en su propio bien..." (106). Es la repetición de la misma interpretación que hemos visto en los demás componentes de la escuela. No existen siervos por naturaleza en el sentido aristotélico.

Llegaba, con ello, a la esclavitud propiamente dicha, a la servidumbre legal, introducida por el derecho de gentes y civil, que unánimemente admitían todos. El problema que planteaba este tipo de esclavitud, su licitud frente a un derecho natural que afirmaba que todos los hombres eran libres, lo resuelve de igual forma que sus predecesores, acudiendo a la ya conocida distinción entre la primera intención y segunda intención de la naturaleza (107).

Solucionado el problema, tenía ya el campo abierto para tratar esta esclavitud: "Otra, dice, es la servidumbre que Aristóteles llama civil ó legal, en virtud de la cual los que son esclavos pertenecen a sus dueños, pudiendo éstos percibir de ellos el trabajo y utilidad" (108). Era la única auténtica esclavitud, la única en la que el siervo pasaba a ser propiedad del dueño.

. . .

Su licitud no la pone en duda: "Que esta servidumbre es lícita y justa, habiendo para ello título legítimo, es sobrado manifiesto, no sólo por la sentencia común de los Doctores, por el Derecho civil y canónico (...) y por el primer origen de su introducción, sino también por las Sagradas Escrituras..." (109).

En cuanto a los títulos legítimos, por los cuales se podía contraer la esclavitud legal, es el primero el procedente del derecho de guerra: "Cuando alguno es cogido prisionero en justa guerra, por derecho de gentes, se hace esclavo de su captor, conmutándosele la muerte en servidumbre perpetua..." (110). Pero, como todos, indica que esto no rige entre cristianos: "Se exceptua el caso de los cristianos cogidos prisioneros por otros cristianos en justa guerra...; porque es ocstumbre ya prescrita y, por tanto, Derecho entre los cristianos, que no se sometan mutuamente a servidumbre. Pero si un cristiano es cogido prisionero por infieles, en guerra justa de parte de estos, ciertamente será un esclavo, ya que el Derecho de gentes es común a todos..." (111)

"El segundo título tiene lugar cuando alguno es condenado con la pena de esclavitud por algún delito..." (112).

"El tercer título es la compraventa". Se basa en que el hombre es dueño "de su libertad, y, por tanto, si sólo atendemos al Derecho Natural, puede enajenarla, haciéndose esclavo a si mismo" (113).

"El cuarto título es la condición del nacimiento. En efecto, el que nace de una madre esclava, ya sea libre el padre, ya esclavo, ya nazca de matrimonio legítimo, ya de cópula fornicaria, será esclavo, ya que el parto sigue al vientre..." (114).

Esta es, en sus rasgos fundamentales, la teoría de MOLINA, sobre la libertad del hombre. Hemos visto, que la identidad de fuentes, de principio y de soluciones es manifiesta entre los autores estudiados. Sigamos adelante.

José de ACOSTA va a seguir un camino parecido al de LAS CASAS. Aunque no se ocupa gran cosa del tema, centrándose más en los aspectos prácticos que teóricos, es evidente que no duda en cuanto a la libertad natural del hombre, pues el mismo dice: "no admitimos ninguna esclavitud oconnatural al hombre" (115). Además, interpreta a ARISTOTELES conforme al sentido que vimos ya en VITORIA y que se ha repetido en todos los autores, negándose a considerar como esclavitud lo que el Filósofo llamaba servidumbre natural. No existe para nuestro autor una servidumbre natural de los bárbaros en general, sino únicamente una jerarquía natural, conforme a la cual en toda república bien constituida, unos deben mandar y otros obedecer, correspondiendo naturalmente la primera función a los más sabios y la segunda a los más necios. Pero esta jerarquía no era título legítimo para arrebatarse a los bárbaros el poder que poseen, "porque

una cosa es qué hay que hacer conforme a la razón y a la naturaleza, y otra qué es lo que si está hecho no se puede deshacer. Con razón, pues, reinan los más sabios, y los de espíritu más noble; más si de hecho reina un ignorante o un bárbaro, no es de derecho, sino injusto, arrojarle del poder. De lo contrario, todos los mortales estarán expuestos a la rapiña y a la muerte" (116).

Sin embargo, de forma parecida a LAS CASAS, llegado el momento de enfrentarse con la realidad de la existencia de pueblos muy atrasados (117), no duda en justificar su sometimiento, aunque no su esclavitud, aceptando interpretada la tesis de ARISTOTELES. Pero veamos sus palabras que son muy expresivas: "lo que se añade, tomado del mismo filósofo sobre la guerra justa contra los bárbaros que rehusan servir, es más obscuro e infunde sospechas de que no proviene de razón filosófica, sino de la opinión popular. Puede, sin embargo, entenderse rectamente, si es que también en este punto se ha de mantener religiosamente la autoridad de Aristóteles diciendo que es justo decretar la guerra contra los bárbaros que no quieren servir, si se trata de bárbaros que no tienen república, ni magistrados, ni leyes, antes como fieras vagan sin asiento ni gobierno estable; de los cuales es bien sabido que los hubo en la antigüedad y los hay ahora en gran muchadumbre. Mas la guerra contra éstos no ha de consistir en llevarles a la muerte y servidumbre de todas maneras, sino en una fuerza moderada con que se determinen a vivir como hombres y no como bestias" (118).

Así, ACOSTA señala una vía civilizadora, de protectorado, recordemos a VITORIA, a través de la cual era posible intervenir en función de criterios de civilización. Con todo, no admite una servidumbre natural por la cual haya hombres nacidos para servir, aunque la libertad natural del hombre podrá quedar limitada para el bien de los sometidos. En el lugar correspondiente se verá este punto.

SUAREZ, sin extenderse a estudiar el problema que nos ocupa, afirma de una manera lacónica pero precisa la doctrina señalada: "Sirve de ejemplo la libertad del hombre, la cual se opone a la servidumbre porque es de derecho natural, ya que en virtud de solo el derecho natural el hombre nace libre y no puede sin algún título legítimo ser reducido a servidumbre. Pero el derecho natural no manda que el hombre siempre permanezca libre, o - lo que es lo mismo - no prohíbe sencillamente que un hombre sea reducido a servidumbre, sino/sólo que esto no se haga sin su libre consentimiento o sin título o poder justo" (119). El problema había sido ya tan tratado y solucionado en sentido afirmativo, que SUAREZ no se preocupa

de dedicarle más espacio, por dar tal conclusión como admitida. Sin embargo, como en casi todos los problemas, sintetiza en términos clarísimos la doctrina de la escuela: el hombre es libre por derecho natural, la esclavitud es de derecho de gentes, es un fenómeno histórico, no consubstancial a la naturaleza del hombre.

Pero, al igual que sus predecesores, cuando se plantea el problema de la posible existencia de hombres sin civilización de ningún tipo, o con otras palabras, si la extrema barbarie es título legítimo para intervenir por la fuerza, si es necesario, con miras a la civilización y protectorado de los bárbaros, no es capaz de sustraerse totalmente a la opinión de ARISTÓTELES, modernizada por MAYOR y SEPULVEDA y gran parte de los autores de la escuela, que señalan como legítima la intervención. Abre, pues, una puerta al intervencionismo civilizador, aunque señala que es casi imposible encontrar pueblos tan salvajes que merezcan dicho trato y, si se encuentran, sólo se les podrá sujetar para su bien (120). Más adelante se verá este problema.

Finalmente, y en la línea anterior, podemos citar a SILVA. Este autor repite la doctrina de sus antecesores, aunque, llegado el momento de interpretar la doctrina de ARISTÓTELES, no lo hace con la claridad de los demás. Deja así un cierto confucionismo sobre si admite en algunos supuestos la servidumbre natural, si bien en el caso de que así fuera, como parece por sus palabras, el sentido de la misma, como dice, no sería el de una propia esclavitud, sino que sería fundamentalmente para el bien del siervo. Es una situación parecida a la que hemos visto planteada en la mayoría de los autores, que después de afirmar teóricamente la no existencia de siervos por naturaleza, cuando se enfrentaban con la problemática concreta dejaban establecida una posibilidad de intervención civilizadora, apoyada en la teoría aristotélica de la servidumbre natural. SILVA no escapa a esta situación general e incluso, por falta de precisión en sus palabras, parece que llega más lejos que la mayoría, acercándose peligrosamente a SEPULVEDA.

Sus palabras son estas: "Ningún hombre absolutamente puede ser señor de otro, dijo el Filósofo... Porque todos somos iguales en la naturaleza y todos nacimos libres. Sólo en dos cosas tiene excepción esta regla, según el mismo Aristóteles, y el común de los Doctores. Los cuales ponen solas dos maneras de servidumbre, una legal, y otra natural. La legal es cuando uno sirve a otro, porque es su esclavo, en cuanto lo compró de legítimo dueño, o él mismo se vendió o porque lo ganó en buena guerra. Y esta esclavitud hace servidumbre de tal condición, que todo el trabajo del siervo se ha de ordenar al bien del señor. La natural es cuando un hombre por falta de razón natural ó por no usar bien de ella no puede gobernarse, o no se gobierna a si mismo, como sucede en el

montecato, o desordenado. Y este tal, natural, o moralmente está sujeto a otro, como el cuerpo al alma. Y de estos se ha de entender lo que dice ARISTOTELES, que son, Natura servi. Pero esta servidumbre no es, ni puede ser como la primera manera de esclavitud, sino que se ha de ordenar de primera intención para el bien del siervo, y no para el del señor, aunque secundariamente al señor sea justo se le siga algún provecho" (121).

Como vemos, en lo relativo a la esclavitud legal no tiene nada de original, limitándose a señalar dos títulos: compraventa y guerra justa. Respecto de la natural, acepta interpretada la tesis de ARISTOTELES, empleando incluso el término natura servi, si bien no la identifica en sus efectos y sentido con la primera. En definitiva, no hay duda que este autor, cuya doctrina en otros aspectos es plenamente progresista, se deja coger por la teoría aristotélica. Lo que no es de extrañar, vistas las concesiones que en ese punto hacen los demás miembros de la escuela, aunque siempre dentro del principio de que el hombre es libre por naturaleza.

Como a continuación vamos a fijarnos en SEPULVEDA, tendremos ocasión de seguir con este aspecto de la cuestión.

Hemos dejado para el final este autor, aunque cronológicamente hubiera debido ir con LAS CASAS, debido a que su teoría sobre la libertad no sigue claramente esa línea afirmativa que hemos visto es prácticamente unánime en la escuela española.

Juan Ginés de SEPULVEDA se aparta de esa común opinión de una forma que parece radical. Hombre del Renacimiento más puro, profundo conocedor de ARISTOTELES y traductor del mismo, acepta sin dudar la teoría aristotélica de la servidumbre natural, en su afán por hacer imperar la perfección y la virtud sobre la imperfección y el vicio, y de justificar el dominio español en las Indias. Sin embargo, su polémica con LAS CASAS, contrada, entre otros puntos, sobre la condición servil o libre de los indios, ha contribuido grandemente a estereotipar las posturas de ambos autores en los dos extremos opuestos, cuando la realidad no es tan simple, como ya dijimos al hablar de LAS CASAS, y como se verá más adelante.

De momento, limitémonos a ver su teoría de la servidumbre natural.

La tesis de la servidumbre natural de ninguna forma era extraña al pensamiento cristiano del siglo XVI. Autores como MAYOR, Fray Bernardo de MESA, y el licenciado GREGORIO, ya estudiados, habían adoptado plenamente desde una óptica cristiana, antes que SEPULVEDA, la teoría aristotélica. Incluso entre los autores de la escuela española que afirman la libertad natural se ha observado una manifiesta tendencia a considerar como título legítimo de intervención la barbarie de los pueblos, cuando no, como en los casos de LAS CASAS y SILVA, una práctica aceptación de la existencia de hombres que ~~entran~~ entran en cierta medida en los que ARISTOTELES consideraba siervos

VEDA, sino que constituye un hecho totalmente lógico, dada la mentalidad de la época. Es por ello que, a pesar de las concesiones señaladas, los principios establecidos por la escuela española del derecho de gentes tienen más importancia, por cuanto clarifican y dan precisión a tema tan fundamental.

Empieza SEPULVEDA estableciendo el principio del que derivará sus conclusiones. Es el principio natural del dominio de lo más perfecto sobre lo imperfecto: "...el principio de mandar y obedecer sentado para la buena conservación de las cosas por la naturaleza, cuyo moderador es el sumo Dios, aparece tan extendido en toda clase de seres, que no existe ninguno, ya sea simple, ya compuesto... en el cual no haya una parte que mande y otra que obedezca a tal imperio por Derecho natural... Pues en todas partes lo que es más perfecto y de mayor dignidad mantiene el imperio, y, en cambio, lo menos perfecto obedece a tal imperio por ley natural..." (122), nos dice en su obra Del reino y los deberes del rey. El mismo principio se repite en el Demócrates segundo: "Por lo demás no olvidéis que el dominio no se ejerce siempre del mismo modo, sino de muy diversos... Todos tienen su fundamento en el Derecho natural, que dentro de su variedad parte, como enseñan los sabios, de un sólo principio y dogma natural: el imperio y el dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio" (123).

Delimitando el campo en el que va a establecer sus conclusiones, distingue dos clases de imperio, el civil y el heril, de características muy diferentes: "Se llama imperio civil el que se ejerce sobre hombres libres para el propio bien de éstos, heril en cambio, el que se ejerce sobre los siervos para bien del que impera" (124). El imperio civil era así el normalmente establecido en los reinos y repúblicas, por el cual había gobernantes y gobernados. En cambio, el heril era el establecido sobre hombres nacidos para servir. Su carácter era radicalmente diferente.

SEPULVEDA, en consecuencia, pasa a tratar del concepto de servidumbre. Pero, antes de ocuparnos de él, debemos recordar como planteaban este problema los autores que hemos visto, pues de otra forma no se puede entender el de nuestro autor.

Reconocen que hay una especie de servidumbre natural, que hay una especie de jerarquía en función del grado de inteligencia de los hombres, que hace que sea deseable a la naturaleza que los primeros rijan a los segundos, para utilidad de éstos, pero niegan absolutamente que se trate de una esclavitud en sentido propio, pues todos los hombres son libres por naturaleza. La única esclavitud real que existe es la introducida por el derecho de gentes y civil, que llaman legal. Su característica es que priva de derechos al siervo sometiéndole totalmente al dueño.

SEPULVEDA no va a ser tan claro y preciso, lo que dificulta su exacta comprensión. Afirma que existe una servidumbre natural, conforme a la cual los más perfectos y virtuosos deben mandar y dominar a los más rudos e ignorantes. El problema está primero en saber exactamente qué entiendo por servidumbre, es decir, si ^{de que habla tiene un sentido que no es el de la esclavitud} la servidumbre~~s~~ servidumbre propiamente dicha y, en segundo lugar, cómo es esa servidumbre natural, si es igual que la aristotélica, y si implica la negación de la libertad natural del hombre.

Respecto el primer problema no parece que nuestro autor esté hablando de una esclavitud en sentido propio. Y decimos esto por que, en una carta que dirige a Francisco de Argote, se ocupa expresamente de la cuestión, señalando cómo, se refiere a LAS CASAS, se está echando "mucho de la ~~mentira~~ mentira y calumnia para atribuirme teorías tan extrañas, que yo estoy muy lejos de sostener. Yo no mantengo el que los bárbaros deban ser reducidos a la esclavitud, sino solamente que deben ser sometidos a nuestro mandato; no mantengo el que debamos privarles de sus bienes, sino únicamente someterlos sin cometer contra ellos actos de injusticia alguna; no mantengo que debamos abusar de nuestro dominio, sino más bien que éste sea noble, cortés y útil, para ellos" (125). Más adelante en la misma carta repite la idea: "El Derecho natural, pues, dá la razón a aquellos pueblos que, por simples motivos de generosidad, se lanzan a implantar su dominio en pueblos bárbaros, no con el fin de sacar un provecho material, tratarlos injustamente y reducirlos a esclavitud, sino más bien para cumplir un deber de humanidad..." (126). Si a estos textos tan explícitos añadimos los varios textos de sus obras Del reino y los deberes del rey y Demócrates segundo, en los cuales establece que tal servidumbre es para utilidad de ambos, dueño y siervo (127), ya no quedará duda de que la servidumbre de que habla no tiene las características de lo que propiamente se llama esclavitud o servidumbre, en la cual la característica fundamental es el absoluto sometimiento al dueño, que pasa a ser casi como propietario de una cosa, en su sola utilidad.

En este primer punto, pues, SEPULVEDA coincide con los demás miembros de la escuela. Veamos el segundo, que hace referencia al significado de la servidumbre natural en nuestro autor.

El mismo se encarga desde el primer momento de ir desbrozando el campo, en un texto que también apoya lo dicho en el primer aspecto: "Sin embargo, es muy diversa la interpretación que dan al concepto de servidumbre los jurisconsultos, de la de los filósofos. Para los primeros consiste en cierta condición adventicia que tiene su origen en la fuerza del hombre, en el Derecho de gentes, y a veces en el Derecho civil; los filósofos, en cambio, dan el nombre

de servidumbre a la torpeza ingénita (de entendimiento) y a las costumbres inhumanas y bárbaras" (128). Aquí, el autor explicita^{te} mente nos dice que no va a tratar de la esclavitud legal, que es la admitida por los jurisconsultos, sino de la servidumbre que señalan los filósofos y que vá ingénita en el hombre, derivada de su educación y grado de civilización, y lo cumple, pues a lo largo de su obra se limita, salvo rápidas referencias a la servidumbre legal, trata exclusivamente de la que llama natural.

Se podría, por lo tanto, decir, dado que expresamente establece que esa servidumbre natural deriva de la propia naturaleza y del Derecho natural, que no hay duda de que SEPULVEDA niega la libertad natural de todos los hombres.

Pero esto difícilmente se puede admitir, pues, por un lado, el que en ningún momento el autor haga la menor alusión a esa libertad natural y mucho menos a su negación, y, por otro, el hecho de reconocer, como lo hace en la carta a Francisco de Argote citada, que no se les debe someter a esclavitud, ni privarles de sus bienes, además de que se debe actuar en su utilidad, arran cándoles "sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impul sarlos a que adopten el Derecho natural, y con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con man sedumbre apóstólica y palabras de caridad cristiana a la Religión cristiana" (129), estableciendo idéntica doctrina en otros textos (130), nos demuestra SEPULVEDA que reconoce a los bárbaros derechos como personas humanas, entre ellos los relativos al dominio y libertad natural, y que el estado de servidumbre natural en que se encuentran no es consubstancial e intrínseco a esos hombres, sino accidental, producto del acontecer histórico, por cuanto admite su civilización y conversión al cristianismo.

Corroborar esto un texto que se estudiará en breve en el que señala cómo esta existencia de señores naturales, siervos naturales y el resto de los hombres, se dá no sólo entre las naciones, sino en un mismo pueblo o ciudad: "Por lo demás, así como en un mismo pueblo o ciudad se distinguen estas tres clases de gentes, así entre todas las naciones existe una gran diferencia, pues en ellos unas son tenidas por más civilizadas y prudentes y algunas, que en su vida y costumbres públicas se apartan de la razón y ley natural, por bárbaras e incivilizadas" (131).

..//..

En definitiva, creemos que se puede concluir que SEPULVEDA, si bien plantea en términos más duros e imprecisos el problema de la servidumbre natural, en ningún momento niega la libertad natural del hombre, tal como había sido establecida por la escuela española. Además, esa servidumbre natural de la que habla es distinta de la esclavitud propiamente dicha. Si recordamos, ahora, los principios que a este respecto establecían los autores de la escuela española, que admitían una servidumbre natural, compatible con la libertad natural, por cuanto no era esclavitud, habremos de admitir que la similitud de doctrinas es evidente y que, salvada esa amplitud en la concepción y ese radicalismo de SEPULVEDA, que no afecta a lo substancial, este autor está dentro de la línea señalada,

Su interpretación de Aristóteles, aunque es más amplia que en el resto de los autores, sigue la línea de cristianización que hemos observado en los demás.

Una vez aclarado este punto de principio, veamos ya desde esta perspectiva sus ideas sobre la servidumbre natural.

Como dijimos, señala la existencia en el mundo de tres grupos de hombres. Uno, el de los siervos por naturaleza, otro, el de los señores por naturaleza y, finalmente, una gran masa de hombres que no caben en ninguno de los dos primeros, los hombres normales. Es la aplicación concreta y extrema del principio natural de que lo perfecto debe dominar a lo imperfecto: "Ahora bien, entre los hombres, cuanto uno es más perfecto, esto es, más dotado de virtud y prudencia, tanto más apto es para mandar, y al contrario, cuanto es más rudo y menos inteligente, es más idóneo para servir. Así ocurre que algunos hombres han nacido aptos para mandar y otros aptos para servir, y esta aptitud para mandar y para obedecer se dice que es natural, porque no sólo se ejerce justamente, sino también útilmente para ambos, para el que manda y para el que obedece. Es, pues, señor por naturaleza el que sobresale por su inteligencia y facultades del alma, aunque no sobresalga tanto por la fuerza corporal; y es siervo por naturaleza el que, por su cuerpo, es apto para realizar las obligaciones corporales necesarias, pero es rudo de inteligencia y tardo de ingenio. Todos los demás hombres que están entre estas dos clases, que no sobresalen mucho por su prudencia y entendimiento, pero que, a su vez, no están muy faltos de razón, que constituyen la gran masa de gente, no son ni señores por naturaleza ni siervos por naturaleza" (132).

SEPULVEDA se vá acercando a su objetivo de afirmar la barbarie, la servidumbre natural, como título legítimo. Así dice que en el caso de que los siervos por naturaleza rechacen el imperio de los señores por naturaleza "pueden ser obligados por las armas, y esta guerra los filósofos enseñan que es justa por naturaleza..." (133). Era la conclusión a la que pretendía llegar el autor, la barbarie de los pueblos aparecía como título legítimo. Los indios, siervos por naturaleza, en el sentido explicado, según nuestro autor, tenían, pues, que someterse al dominio de los españoles.

Sin embargo, no mantiene respecto a esos siervos por naturaleza una postura puramente explotadoras, como se ha indicado, sino que al basar su sometimiento en la misión civilizadora y humanitaria de los hombres más avanzados sobre los más atrasados, forzosamente admite que de la misma se deriva un bien y una utilidad para los siervos, cual es el abandono de la barbarie y la práctica de la virtud. En este sentido, dice, refiriéndose a esos pueblos bárbaros e inhumanos, que "les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o principes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más movigerada y practique la virtud" (134).

Así la servidumbre natural no es permanente para determinados hombres, sino que estos pueden salir de ella a través de la instrucción. De esta forma, SEPULVEDA, no sólo muestra, salvo en el desarrollo tan amplio y extenso que hace de la servidumbre natural, una idéntidad de principios fundamentales con los otros autores de la escuela, sino que incluso esta similitud se manifiesta en sus conclusiones últimas, cual es el admitir la barbarie como justo título de intervención, o si se quiere, la intervención por razón civilizadora y de protectorado. Nuestro autor la admite sin trabas y con una enorme amplitud. Los otros autores, unos dudan, como VITORIA, otros la conceden en condiciones muy concretas, como COVARRUBIAS, LAS CASAS, ACOSTA y SUAREZ, algunos procuran eliminarla, como CANO, pero nunca la rechazan de forma absoluta.

SEPULVEDA, en consecuencia, está mucho más cerca de los principios de la escuela española de lo que normalmente se ha señalado, y ha sido su polémica con LAS CASAS lo que ha hecho que se exagere su postura y se interprete de distinta forma su doctrina.

En definitiva, a lo largo de este análisis de la cuestión de la libertad natural del hombre en los autores de la escuela española del derecho de gentes, hemos podido comprobar como cons-

tituye un principio básico de la escuela la afirmación de que el hombre es libre por naturaleza y que la esclavitud ha sido introducida por el derecho humano. El hombre, como persona humana, cobraba así, a pesar de esos puntos negativos señalados, nueva personalidad jurídica, independientemente de sus creencias y condiciones de civilización, posibilitándose, en consecuencia, el desarrollo del principio de la igualdad natural de todos los hombres.

4. Igualdad natural

La afirmación de la igualdad natural de todos los hombres era la consecuencia lógica de la libertad natural. Si todos los hombres eran libres por naturaleza, en el sentido de que no había esclavos que hubiesen desde su nacimiento de someterse al dominio absoluto de otros hombres, sin tener ningún derecho, todos los hombres serán iguales por naturaleza, es decir, no habrá hombres de naturaleza inferior, sino que el retraso de los mismos obedecerá a que su naturaleza no ha alcanzado el mismo desarrollo que los más avanzados. La naturaleza era, pues, idéntica en todos, lo que variaba era el desarrollo de la misma. No había una inferioridad natural, sino una inferioridad de desarrollo. De esta forma, unidad del género humano, libertad natural de todos los hombres e igualdad natural de los mismos, aparecían con tres premisas concatenadas, en inmediata relación. La afirmación de una implicaba, en buena lógica, la de los demás, encontrándonos así con los principios básicos sobre los que construirán su doctrina sobre los infieles los autores españoles.

A continuación nos fijaremos en aquellos autores que de forma más nítida establecen el principio de la igualdad natural. Los no mencionados siguen en general igual principio, como consecuencia de su afirmación de la libertad natural.

Empezaremos, como es lógico, con VITORIA, a pesar de que no alcanza en este punto el nivel teórico de otros autores, centrado como estaba en el análisis de la situación de los indios. Ello no quiere decir, sin embargo, que dude en su afirmación.

Al estudiar su doctrina sobre la libertad por naturaleza, expusimos ya su interpretación de la teoría aristotélica de la servidumbre natural, que para VITORIA significa, que en ciertos hombres hay "una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros..." y no que sean esclavos, pues "aún supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y brutos como se dice, no por eso debe negárseles que tienen verdadero dominio, y que hayan de ser incluidos en la categoría de los siervos civiles" (135). Quedaba así clara la igualdad natural de todos los hombres y pueblos, pues a todos ellos correspondían los derechos naturales. De esta forma la in

ferioridad o desigualdad de civilización y virtudes, que existía entre los pueblos, no era natural, sino de desarrollo. La naturaleza era la misma para todos, lo único que variaba era su desarrollo, como lo dice expresamente VITORIA: "Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales" (136). La prueba última de que nuestro autor estableció sin lugar a dudas la igualdad natural, está en su admisión del desarrollo de la civilización y las virtudes entre esos hombres o pueblos bárbaros, hasta el nivel de los propios pueblos cristianos, como lo demuestra la cita anterior y el que, se plantea, aún dudando como título legítimo, la barbarie de determinados pueblos, justificando la intervención el que por ella se les procure su bien y utilidad (137).

Lo mismo habría de decirse de los demás autores, analizados al tratar de la libertad natural, por lo que evitando repetir de nuevo tal doctrina, cuya conclusión es la igualdad natural, como lo hemos visto en VITORIA, nos limitaremos a ver los autores que de una forma clara y explícita la establecen, remitiéndonos para lo demás a las consideraciones hechas en el tema anterior.

En este sentido, nos encontramos con VAZQUEZ DE MENCHACA, quien afirma que "aún en nuestros días atendido el derecho natural todos los hombres ^{son} iguales, aún los esclavos y siervos. De este derecho natural no se ha apartado el derecho de gentes, sino tratándose de esclavos y siervos; ni tampoco el derecho civil que encarecidamente desea y preceptua el que entre los hombres se observa la igualdad" (138)

Lo mismo podemos decir de ACOSTA, que señala: "Porque no tendría por derecho natural un hombre privado potestad de imponer penas a otro hombre privado, ni fuerza alguna coactiva, siendo todos los hombres por naturaleza iguales". Y concluye: "Porque este es, en suma, el asunto que importa, que los bárbaros no son tales por naturaleza, sino por gusto y por hábito; son niños y dementes por afición, no por su ser natural" (139)

Finalmente, se puede citar a ROA DAVILA, que repitiendo la idea común a todos los autores de la escuela española, afirma que, "pues como todos los hombres son iguales por naturaleza, únicamente la sumisión espontánea hace que unos tengan autoridad sobre los demás..." (140). "La razón es que todos formamos una unidad por ser partícipes de una misma naturaleza" (141), concluye.

Es el principio que se mantiene de forma general en la escuela española, que ~~no~~ impide el que afirmen una inferioridad o desigualdad en el desarrollo de esa naturaleza.

5. El hombre sujeto de derechos

La conclusión final que se deriva de todas las consideraciones anteriores es la de que, en la escuela española del derecho de gentes, el hombre, al ser libre y racional, es sujeto de derechos, es persona. Siguiendo a PEREÑA, se podría decir, que para la escuela española, el hombre, dueño de si mismo y señor de sus actos, tiene un fin transcendente que naturalmente realiza a través de la sociedad; es un ser social. Con derechos anteriores y superiores al Estado, está, sin embargo, también condicionado por él, porque vive en un Estado y a través de él puede lograr su fin. Así, persona y sociedad definen los derechos del hombre. (142)

6. Clases de comunidades

El estudio del principio de la sociabilidad nos había llevado al comienzo de este capítulo por derroteros que nos arrastraban hacia las comunidades que eran producto lógico del mismo. En aquel momento, rompiendo esa línea, procuramos mantenernos, dentro de lo posible, centrados en el estudio del hombre como persona individual. Es ya hora de que, establecidos los principios básicos de la escuela respecto del hombre, volvamos al camino por el que la sociabilidad natural nos llevaba, tanto más cuanto como acabamos de ver, persona y sociedad son dos conceptos inseparables, cuya perfecta comprensión solo es posible si tomamos ambos en consideración.

Pero como ~~este~~^{el} tema de la sociedad será estudiado en los próximos capítulos, nos vamos a limitar en éste, ya que en él estudiamos el principio de sociabilidad, a señalar cuales son las comunidades a que da origen, para a continuación proceder a su estudio.

SUAREZ² va a ser el que de forma más precisa y sistemática se plantee la cuestión de las clases de comunidades, recogiendo una teoría que VITORIA había ya establecido y que se repetirá a lo largo de toda la escuela.

Por ello, y por no pretender agotar esta cuestión, sino únicamente exponer la doctrina común a este respecto, vamos a seguir a SUAREZ.

Ante todo se ha de distinguir dos clases de comunidad. Una es la natural, la otra, la política o mística. Conforme a ello, nos dice SUAREZ: "Distingamos, en primer lugar, las comunidades: una hay natural por sola la coincidencia en la naturaleza racional, cual es la comunidad del género humano, que abarca a todos

los hombres". A ella "se refiere la ley natural, que la luz de la razón propone a cada hombre: porque no se dá para cada hombre en cuanto que es tal hombre en particular, V.g. Pedro, sino en cuanto que es hombre..." (143). Es la comunidad de que hemos hablado al tratar de la unidad del género humano y que estudiaremos al analizar la comunidad internacional. Sobre la comunidad natural y distinta de ella, SUAREZ establece la comunidad política o mística: "... otra puede llamarse comunidad política o mística, por una unión especial en una congregación moralmente una." Ya no se trata de una comunidad basada en la unidad de naturaleza y que existe por la sola naturaleza, sino que es una comunidad, que encuentra su principio en la sociabilidad natural del hombre, pero que exige un asentamiento positivo de los hombres, que les lleva a unirse. Esta comunidad puede ser, según SUAREZ, de dos tipos: "La segunda comunidad puede subdividirse. Puede concebirse una que haya sido añadida a la naturaleza, pero no por derecho humano sino divino, por haber sido fundada por el mismo Dios bajo una cabeza señalada por El y con alguna unión en orden al fin sobrenatural. Tal fué antiguamente la Sinagoga, y ahora lo es - mucho más perfecta - la Iglesia Católica..." (144). Es la comunidad mística.

La otra comunidad política que SUAREZ señala es la que a nosotros nos interesa más. De ella dice: "Además, de éstas existe la comunidad reunida o ideada a la manera humana, la cual es un grupo de hombres asociados bajo una ley... Esta comunidad los filósofos moralistas y los juristas suelen dividirla en perfecta e imperfecta. Se llama perfecta, en general, la que es capaz de gobierno político; ésta en cuanto tal, se basta a si mismo en su esfera..." (145). Es la comunidad política que hoy conocemos con el hombre de Estado. Su principal característica es la de ser una sociedad perfecta (146).

Sin embargo, la dinámica del principio de sociabilidad no para ahí. Aunque el mundo está dividido en Estados, sociedades perfectas, por encima de todas esas comunidades políticas está otra comunidad, la comunidad internacional, que las engloba a todas. Y esta comunidad internacional no puede confundirse con la comunidad natural, que vimos al principio, pues si bien es verdad, que será la base de la comunidad internacional, ésta no tendrá solo una unidad natural, sino también política. Aparecía, así, otro tipo de comunidad política, la comunidad internacional. Estas ideas, comunes a los autores de la escuela española, los expresará SUAREZ, de forma genial: "... el género humano, por muy dividido que esté en distintos pueblos y reinos, siempre tiene alguna unidad, no sólo específica sino también - por decirlo así - política y moral: a ella se refiere el precepto natural del mutuo amor, el cual alcanza a todos, aún a los extraños y de cualquier pueblo. Por eso, aunque cada ciudad perfecta, estado o reino, sea en si mismo una comunidad perfecta, compuesta de sus miembros, sin embargo, todas ellas son de alguna manera miembros de este universo que abarca todo el género humano, pues esas comunidades

por separado nunca son tan autárquicas que no necesiten de alguna ayuda, asociación y comunicación mutua..." (147).

Era la comunidad máxima a la que llevaba al hombre el principio de la sociabilidad natural.

Con ella culminaba el sistema orgánico establecido, sobre la base del hombre, por la escuela española. Las distintas clases de comunidades aparecían claramente conceptuadas.

Comunidad natural, comunidad política y comunidad mística, comunidad internacional, constituían los medios sociales, cada uno en su esfera u orden, indispensables para que el hombre pudiese realizar sus fines materiales y espirituales.

El sistema, natural, coherente, lógico, era perfecto. El hombre, animal social era su centro. Hombre y sociedad eran inseparables.

- (1) PEREÑA, Luciano. La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI, cit. p. 95
- (2) Cit. por LANGE, Christian L. "Histoire de la doctrine pacifique et de son influence sur le développement du droit international". R.D.C. 13 (1926-III) p. 230
- (3) SAURAS, Emilio. "La unidad del linaje humano según Francisco de Vitoria" A.A.F.V., X (1955-56) p. 11
- (4) VITORIA, Francisco de. De Indis, I 1, 15 (ed. PEREÑA, p. 30)
- (5) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, I, q. 4, art. 2, (ed. I.E.P. tomo I, p. 30)
- (6) SOTO, Domingo de. op.cit. I, q. 4 art. 3 (ed. I.E.P. tomo I, p. 32)
- (7) SOTO, Domingo de. op.cit. IV, q. 3, art. 1 (ed. I.E.P. tomo II, p. 298)
- (8) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I cap. 1 (ed. BAE, tomo I, p. 18). Apologética historia, cap. XLVIII (ed. BAE, tomo III, p. 166)
- (9) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. LVIII (ed. BAE, tomo II, p. 144). Para una exposición general de la doctrina política de LAS CASAS: HANKE, Lewis. Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas, Buenos Aires, 1935.
- (10) SUAREZ, Francisco. De Legibus, I, 6, 18 (ed. I.E.P. tomo I, p. 36)
- (11) SUAREZ, Francisco. op.cit., II, 19, 9 (ed. I.E.P. tomo I, p. 190 y 191)
- (12) COVARRUBIAS, Diego de. De Iustitia belli adversus indos, 30 (ed. PEREÑA: Misión de España en América, p. 221)
- (13) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium I, 21, 29 (ed. cit. tomo II, p. 56); I, 41, 13 (ed. cit. tomo II, p. 363); y, I, 49, 6 (ed. cit. tomo III p. 118)

- (14) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, I, 7 (ed. Pereña, p. 22)
- (15) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 27, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 408); y VI, disp. 73, 4 (ed. Fraga, tomo VI, vol. 2, p. 723)
- (16) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, lib. II, cap. XIII (ed. BAE, p. 450 y 451)
- (17) FREITAS, Fray Serafín de. De iusto imperio Lusitanorum asiatico, I, 14 (ed. Zurita, p. 21 y 22)
- (18) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, IV, 16 (ed. Pereña, p. 16)
- (19) Aristóteles es la fuente principal en este punto, como se manifiesta, no solo por las citas nominales que de él hacen, sino además porque transcriben párrafos enteros de la Política. Señalamos a continuación los principales textos del autor sobre el tema, para que se vea la enorme similitud: "De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre.. La razón por la cual el hombre, es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no ha ce nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales; pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significarsela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, etc, y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa, y la ciudad... y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios". (ARISTOTELES, Política, I, 2, 1253 a (ed. I.E.P. p. 3 y 4).
- (20) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 4 (ed. BAC, p. 154-156)
- (21) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 1 (ed. PEREÑA, p. 77)
- (22) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 1 (ed. Pereña, p. 79)

- (23) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, I, q, 1, (art. 2 (ed. I.E.P., tomo I, p. 18)
- (24) SOTO, Domingo de. op.cit. IV, q, 4, art. 1 (ed. I.E.P., tomo II, p. 303)
- (25) SOTO, Domingo de. op.cit. I, q, 5, art. 4 (ed. I.E.P. tomo I, p. 45)
- (26) COVARRUBIAS, Diego de. Practicarum Quaestionum Liber, cap. I, 2 (ed. Fraga, p. 249-252)
- (27) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho II, disp. 22, 8 (ed. Fraga, tomo I, 1, p. 377-380). Dice así: "Ahora bien; además de la sociedad o sociedades explicadas, el hombre está necesitado de otra mayor, a la cual propende por su propia naturaleza, iluminado por la luz natural de la inteligencia que mueve a ella al hombre, y por la cual éste es llamado animal civil o político. Porque si estudias con los ojos y con el entendimiento a los demás animales encontrarás que la naturaleza ha dispuesto las cosas de tal modo, que recibida una breve educación de los padres al principio, se bastan después así mismos para conseguir todo lo necesario a la vida de cada uno, ya que el mismo autor de la Naturaleza les da abundantemente vestidos para cubrirse, armas defensivas y ofensivas, instrumentos e instinto suficiente para ejercer sus operaciones, y alimentos acomodados a las necesidades de cada uno. Y así, sólo al hombre, a quién dió razón para adquirir conocimiento de las cosas y fabricar los instrumentos necesarios y preparar y adquirir las demás ayudas de la vida, lo creó desnudo e inerme, desprovisto de todo arte e instinto, y tan indigente ~~de~~ de muchas cosas necesarias para la vida, que ni un hombre solo, ni una integra y perfecta familia, basta para conseguir las todas; siendo necesario que muchas dedicándose a cosas y oficios diferentes, se proporcionen mutuamente lo necesario para comer, vestir, habitar, curar las enfermedades, y muchas otras cosas análogas que son necesarias para los usos cotidianos y para la misma vida... Y como la ciudad no es otra cosa que una reunión de hombres suficiente para que se basten entre si a conseguir todo esto que hemos dicho, y a lo que después diremos, se deduce que por la misma necesidad, y adocetrinado por la luz de su inteligencia, naturalmente propende al hombre a convivir con sus semejantes en ciudades y en el Estado.

Porque con el nombre de ciudad ha de entenderse también las fortalezas vecinas, aldeas y villas circundantes, de las cuales necesita para la agricultura aquella comunidad principal que es su cabeza. Así entendida la ciudad, se llama al hombre animal civil o político. En segundo lugar, necesita también el hombre vivir en la comunidad de muchas familias, porque naciendo desprovisto de todo arte y conocimiento de las cosas, y sin el instinto natural de que están dotados los brutos para huir de lo nocivo y buscar lo necesario, si no fuese educado en esta comunidad de numerosas familias, ni aprendería las artes necesarias para adquirir los medios de vida - ... -, ni podría adquirir la ciencia de las cosas naturales y sobrenaturales... Por eso, entre todos los animales, el hombre sólo fue dotado de palabras, con que pudiese comunicarse con los demás y pudiese expresar los sentimientos de su espíritu, ya enseñando, ya preguntando, ya aprendiendo, y pudiese ejercer con los demás, la amistad y otras virtudes.. En tercer lugar, el hombre tiene necesidad de vivir no sólo en una comunidad de muchas familias, sino en un Estado integro, y perfecto, para que pueda conservarse entre los hombres la paz, la seguridad y la justicia. Ya que las fuerzas de todo un Estado son mucho mayores que las de cada familia en particular, y así mismo con el poder del Estado cada uno se halla mejor defendido.. Por estas y otras causas semejantes, es natural en los hombres, es decir, que procede de su misma naturaleza, iluminada por la luz natural de la inteligencia - ... - el que vivan reunidas, no solo en Municipios, sino también en un Estado integro y perfecto, cual es la ciudad, entendida del modo que hemos dicho poco antes; o también una provincia entera, que se basta mejor a si misma, tanto para todas las cosas, que hemos dicho ya, como para rechazar y vengar las injurias de los enemigos exteriores, si es que éstos las traman o de hecho se las causan y para perseguir el derecho de guerra".

- (28) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quedam.. Secundum principium (ed. F.C.E. tratados II, p. 1241). Dice: "Natural es empero al hombre el ser un animal sociable, lo cual se demuestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana".

- (29) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium ... I. introd, 122 (ed. cit. tomo I, p. 80). Dice: "Tenemos, pues, que las exigencias de la vida humana y una natural inclinación a formar sociedad, (pues el hombre es, según dicho del Filósofo, un animal sociable) dieron origen a la vida social y política de los hombres". También en: op.cit., I, 21, 8 (ed. cit. tomo II, p. 42); I, 21, 23 (ed. cit. tomo II, p. 52); y I, 1 25 (ed. cit. tomo I, p. 109)
- (30) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, III, 4 (ed. Pereña, p. 49): "... el hombre por naturaleza es un animal social e inclinado naturalmente a convivir con otros y hacer vida social, que llaman vida política o civil.. Sucede esto, por el hecho de que sin la ayuda de los demás no puede el hombre conservar su propio cuerpo, ni perfeccionar su espíritu, ni enriquecerlo con los bienes de la ciencia y de la virtud".
- (31) SUAREZ, Francisco. Defensio Fidei, III, 1, 4 (ed. I.E.P. tomo II, p. 215): "En efecto, el hombre por su naturaleza se siente inclinado a la sociedad civil y necesita muchísimo de ella para la conveniente conservación de esta vida, como muy bien enseñó Aristóteles." De Legibus, I, 3, 19 (ed. I.E.P. tomo I, p. 19): "Lo fundamental es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres..." También: op.cit., III, 1, 3 (ed. I. E.P. tomo II, p. 198), y III, 1, 12 (ed. I.E.P., tomo II, p. 201). De opere sex dierum, V, 7, 5 (ed. Pereña, p. 5)
- (32) ARISTOTELES, dice al respecto: "Por eso dicen los poetas que es justo que los griegos manden sobre los bárbaros, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza" (ARISTOTELES, Política, I, 2, 1252 b (ed. I.E.P., p. 2)
- (33) ARISTOTELES, ob.cit., I, 6, 1255 a (ed. I.E.P. p. 9)
- (34) ARISTOTELES, ob.cit., I, 4, 1254 a (ed. I.E.P. p. 7)
- (35) ARISTOTELES, ob.cit., I, 6, 1255 a (ed. I.E.P. p. 9)
- (36) ARISTOTELES, ob. cit., I, 5, 1254 a (ed. I.E.P. p. 7)
- (37) ARISTOTELES, ob.cit., I, 5, 1254 b (ed. I.E.P. p. 8)
- (38) ARISTOTELES, ob. cit., I, 6, 1255 b (ed. I. E.P. p. 114)

- (39) ARISTOTELES, ob.cit., I, 6, 1255 a (ed. I.E.P. p. 10)
- (40) Entre las obras dedicadas exclusivamente a este punto se han de citar: ZAVALA, Silvio. "Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural". Revista de la Universidad de Buenos Aires, año II (1944), nº 1, p. 45-58; Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas de los siglos XVI y XVII. Buenos Aires, 1944; La defensa de los derechos del hombre de América Latina (siglos XVI-XVIII), Paris, 1963; HANKE, Lewis: "Los primeros experimentos sociales en América". Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista de América. Caracas, 1968, p. 3-55; "Aristóteles y los indios americanos". Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas... cit., p. 301-338 O'GORMAN, Edmundo. "Sobre la naturaleza bestial del indio americano". Revista de la Facultad de Filosofía Y Letras (México, 1941), nº 1, p. 141-158, y nº 2, p. 305-315. VILLORO, Luis. Los grandes momentos del indigenismo en México. México, 1950. VAZQUEZ Josefina. La imagen del indio en el español del siglo XVI. Jalapa, 1962, GOMEZ CANEDO, Lino. "¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)". Estudios de Historia Novohispana (Mexico, 1966), I, p. 29-51
- (41) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 1 (ed. Pereña, p. 13 y 14)
- (42) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 2 (ed. Pereña, p. 36)
- (43) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 1, 16 (ed. Pereña, p. 30 y 31)
- (44) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 1, 16 (ed. Pereña, p. 31), y 3, 17 (ed. Pereña, p. 97 y 98)
- (45) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae, De Iustitia, q. 57, art. 3, 5 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 17. Seguimos la trad. de L. Pereña en su antología de F. de Vitoria: Esoritos políticos, p. 309). También: De Indis I, 3, 7 (ed. Pereña, p. 85).
- (46) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 288)
- (47) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 288). De Dominio, 24 (ed. Brufau, p. 127-129)
- (48) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 288 y 289)

- (49) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 289)
- (50) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 290). De dominio, 24 (ed. Brufau, p. 129)
- (51) SOTO, Domingo de. op.cit., III, q. 1, art. 3 (ed. I.E.P., tomo II, p. 198)
- (52) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 289). Dice así: "Unos, efectivamente, son siervos, por que, a pesar de haber cumplido los veinte años, se contratan libremente para percibir un salario.. Esta clase de esclavitud es lícita. Porque aunque los hombres hayan sido creados libres por Dios, sin embargo, es tan innato en todos los vivientes el deseo y el derecho de conservar la vida, que los necesitados pueden someterse a esclavitud por ella. Porque aunque la libertad vale más que todo el oro, sin embargo, vale menos que la vida, la cual es más preciosa que todo el oro..." También: De dominio, 25 (ed. Brufau, p. 131-133).
- (53) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo III, p. 289). Dice: "... nace ella de que los que gobiernan, no suelen ni vender, ni dar muerte a los prisioneros de guerra, sino liberarlos. Y estos se llaman prisioneros de guerra, porque los vendedores, pudiendo atravesarlos con la espada, los prenden para librarlos. Pues acerca de esta especie de servidumbre se añade la tercera conclusión: No sólo es lícita, sino también fruto de la misericordia. Porque si uno para sostener su vida puede privarse de la libertad, con mayor razón a de juzgar que es más ventajoso dejarse aprisionar que ser entregado a la muerte". También: De dominio, 25 (ed. Brufau, p. 131-133).
- (54) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2. art. 2 (ed. I. E.P., tomo II, p. 289). De dominio, 24 (ed. Brufau, p. 129)
- (55) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 290)
- (56) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 290). De dominio, 25 (ed. Brufau, p. 133)
- (57) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 290)

- (58) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 290)
- (59) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q.2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 294)
- (60) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 291)
- (61) SOTO, Domingo de. op.cit., IV, q.2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 290). De dominio, 25 (ed. Brufau, p. 135).
- (62) CANO, Melchor. De dominio indiorum. q. 1, 12 (ed. Pereña, Misión de España en América, cit. p. 103)
- (63) CANO, Melchor. op.cit., q. 1, 12 (ed. Pereña: Misión de España en América, cit. p. 103)
- (64) CANO, Melchor. op.cit. q.1, 12 (ed. Pereña, p. 103). Dice así: "Pruébanlo las leyes de las Instituciones, que dicen que la esclavitud fué introducida contra el derecho natural. El Digesto [dice] que [la esclavitud] solamente es de derecho de gentes".
- (65) CANO, Melchor, op.cit. q.1, 12 (ed. Pereña, p. 103)
- (66) CANO, Melchor, op.cit. q.1, 13 (ed. Pereña, p. 105)
- (67) COVARRUBIAS, Diego de. De Iustitia belli adversus indos, 1 (ed. Pereña, p. 189)
- (68) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 5 (ed. Fraga, p. 127 y 128)
- (69) COVARRUBIAS, Diego de. De Iustitia belli adversus indos, 12 (ed. Pereña, p. 199)
- (70) COVARRUBIAS; Diego de. In Regulam Peccatum, II, par. 11, 5 (ed. Fraga, p. 129)
- (71) COVARRUBIAS, Diego de. De Iustitia belli adversus indos, 13 (ed. Pereña, p. 199)
- (72) COVARRUBIAS, Diego de, In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 5 (ed. Fraga, p. 129 y 130); De Iustitia belli adversus indos, 13 (ed. Pereña, p. 199-201)

- (73) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 5 (ed. Fraga, p. 132).
- (74) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 1 (ed. Fraga, p. 107): "Así prevaleció el axioma de que los cautivos de guerra son del que los apresa, si la guerra es justa".
- (75) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 5 (ed. Fraga, p. 129). De Iustitia belli adversus indos, 13 (ed. Pereña, p. 199).
- (76) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 3 (ed. Fraga, p. 107)
- (77) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 3 (ed. Fraga, p. 112) y también; De iustitia belli adversus indos, 3 y 4 (ed. Pereña, p. 191-193).
- (78) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 3 (ed. Fraga, p. 114). También: De iustitia belli adversus indos, 8 y 9, (ed. Pereña, p. 195-197).
- (79) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 3 (ed. Fraga, p. 115-117). Como complemento de tal conclusión es necesario citar otra frase cuya: "La esclavitud va contra el derecho natural, no porque derogue el derecho natural afirmativo y entendido positivamente, sino en cuanto añade al derecho natural lo que el mismo derecho natural no había enmendado. Así, por adición, es introducida la esclavitud contra el derecho natural" (De Iustitia belli adversus indos, 9 (ed. Pereña, p. 197). Con ello, cobra todo su sentido su conclusión.
- (80) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, par. 11, 3 (ed. Fraga, p. 118)
- (81) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. II, cap. LVIII (ed. cit., tomo II, p. 144).
- (82) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam..., Tertium principium (ed. F.C.E., Tratados de..... Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Gimenez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela y trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno. México - Buenos Aires, 1965, tomo II, pp. 1251-1255)
- (83) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. CXLIX (ed. cit., tomo II, pp. 535 y 536).
- (84) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit., Lib. III, cap. LC (ed. cit. tomo II, p. 539)

- (85) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit., Lib. III, cap. CLI (ed. cit. tomo II, p. 540 y 541)
- (86) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit., Lib. III, cap. CLI (ed. cit., tomo II, p. 540).
- (87) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit., Prólogo (ed. cit. tomo I, pp. 10 y 11). También: Apologética historia. Epílogo (ed. BAE, cit. tomo IV, p. 445).
- (88) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Prólogo (ed. cit., tomo I, p. 11)
- (89) ZAVALA, Silvio. "Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural" cit., p. 54
- (90) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXV (ed. cit., tomo IV, pp. 436 y 437). También: Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. BAE, cit., tomo V, pp. 307 y 308) y Apología (según el estudio de Angel Losada: "La Apología obra inédita de Fray Bartolomé de Las Casas: Actualidad de su contenido". Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo CLXII (1968); pp. 208 y 209).
- (91) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXV (ed. cit., tomo IV, p. 437).
- (92) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Prólogo (ed. cit., tomo I, pp. 11 y 12), donde dice: "Y porque así como la tierra inculta no da por fruto sino cardos y espinas, pero contiene virtud en si para que cultivándola produzca de si fruto doméstico, útil y conveniente, por la misma forma y manera todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad (si hombres son) consigan uso de razón, y de las cosas pertenecientes a hombres capacidad tengan y así de institución y doctrina, consiguiente y necesaria cosa es que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiera, la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzcan frutos razonables de hombres ubérrimos."
- (93) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, II, 82, 13 (Transcripción, traducción y notas por D. Fidel Rodríguez Alcalde. Prólogo del Excmo. Sr. D. Calixto Valverde y Valcerde. Valladolid, 1931-34, vol. IV, p. 220).

- (94) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., II, 82, 1 (ed. cit. vol. IV, pp. 209 y 210)
- (95) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 10, 13 (ed. cit., vol. I, p. 237)
- (96) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 9, 2 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 216 y 217)
- (97) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 9, 3 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 217-219)
- (98) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 9, 4 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 219)
- (99) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 9, 14 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 223 y 224)
- (100) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 9, 10 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 222)
- (101) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 10, 12 (ed. cit. tomo I, p. 236 y 237)
- (102) Fray LUIS DE LEON, De Legibus, V, 19 (ed. Pereña, p. 74)
- (103) MOLINA, Luis de Los seis libros de la justicia y el derecho, I disp. 4, 9 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 149)
- (104) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 22, 6 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 375)
- (105) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 32, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 464)
- (106) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 32, 1 (ed. Fraga, vol. 1 p. 463 y 464).
- (107) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 32, 7 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 466). Dice así: "... se dice que la servidumbre es de Derecho de gentes, pero contra la naturaleza; de donde se deduce que la servidumbre es ilícita, por ser contra el Derecho natural, responderemos que de estas palabras sólo debe deducirse que la servidumbre es contra la Naturaleza, si sólo se tiene en cuenta la primera constitución de las cosas,

sin otras circunstancias que la hicieron introducir; ya que atendiendo sólo a ésta primera constitución, todos seríamos libres por la misma Naturaleza; pero al advenir otras circunstancias fue lícita y justamente introducida por Derecho de gentes, contra lo que, atendiendo sólo a la primera constitución de las cosas, exigía aquella".

- (108) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 32, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1 p. 464)
- (109) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 32, 5 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 464 y 465)
- (110) MOLINA, Luis de, ob.cit., II, disp. 33, 1 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 471)
- (111) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 33, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol., 1, p. 471)
- (112) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 33, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 471 y 472).
- (113) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 33, 14 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 475)
- (114) MOLINA, Luis de. ob.cit., II, disp. 33, 32 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 482)
- (115) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. XIII (ed. BAE, p. 452).
- (116) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. V (ed. BAE, p. 437)
 Esto es lo que dice: "En primer lugar, qué quiso decir el filósofo al afirmar que los bárbaros son por naturaleza siervos, no es difícil averiguarlo tomando su discurso de más arriba. Porque juzga sabiamente que en la república bien constituida, por impulso de la misma naturaleza, unos deben mandar y otros obedecer, lo cual es mucha verdad. De aquí colige que los griegos eran nacidos para mandar por ser más sabios; y los bárbaros para servir por ser más rudos e ignorantes. ¿Qué cosa más puesta en razón que los ancianos y de maduro juicio presidan, y que los jóvenes obedezcan; que las mujeres sean regidas por los hombres, y los niños por el arbitrio de los mayores? Más quien quisiere deducir de aquí que es lícito

arrebatat a los bárbaros el poder que poseen, con la misma razón concluirá que donde reine un adolescente o una mujer se les puede por fuerza quitar el reino, y lo mismo a un rey inepto, o arrojar a un prelado indocto del pontificado. Todo lo cual a nadie se le oculta cuanto contradicen las leyes divinas y humanas". Sigue con lo copiado en el texto.

- (117) ACOSTA, José de. ob.cit., Proemio (ed. BAE, p. 393)
- (118) ACOSTA, José de. ob.cit., Lib. II, cap. V (ed. BAE, p. 437) y 438) y Lib. II, cap XIII (ed. BAE, p. 451 y 452), donde dice: "Y por tan cierto lo tuvo el Filósofo, que a los bárbaros que rehusan obedecer determina ser justo por naturaleza someterlos con la guerra, lo cual nosotros lo admitimos con la siguiente moderación, que no permitimos de ninguna manera tomar por esclavos a los bárbaros, o matarlos o aniquilarlos, porque no admitimos ninguna esclavitud connatural al hombre..."
- (119) SUAREZ, Francisco. Defensio Fidei, III, 2, 9 (ed. I.E.P., tomo II, p. 220); De legibus, III, 3, 7 (ed. I.E.P. tomo II, p. 205), donde dice: "El estar libre de la esclavitud es una propiedad natural del hombre y por eso suele decirse que es de derecho natural; sin embargo, por su propia voluntad puede el hombre privarse de ella, o también con justa causa ser privado y reducido a esclavitud".
- (120) SUAREZ, Francisco. De bello, 5,5 (ed. Pereña, p. 155-157) De fide, disp. XVIII, 4, 5 (ed. Pereña, p. 395).
- (121) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal. Madrid, 1621, fol. 40, En la cita hemos modernizado la ortografía. Igual doctrina en fols. 68 y 69
- (122) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey Lib. I, 2, (ed. Losada, p. 32).
- (123) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 20)
- (124) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey, Lib. I, 2, (ed. Losada, p. 33).
- (125) SEPULVEDA, Juan Ginés de. "Carta de ~~_____~~ a Francisco de Argote". "Epistolario de ~~_____~~" (selección) p. 192 y 193.

- (126)SEPULVEDA, Juan Ginés de. "Carta de.... a Francisco de Argote"
"Epistolario ... p. 193 y 194,
- (127)SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey
 Lib. I, 3 (ed. cit., p. 34); Lib. III, 14 y 15 (ed. cit. p. 106
 y 107). Demócrates segundo (ed. Losada, p. 22 y 23, 29)
- (128)SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada,
 p. 20)
- (129)SEPULVEDA, Juan Ginés de. "Carta de..... a Francisco de Argote"
"Epistolario.... p. 193,
- (130)SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p.20)
- (131)SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey,
 Lib. I, 4 (ed. Losada, p. 34)
- (132)SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey, Lib.
 I, 3 (ed. Losada, p. 34); También: Demócrates segundo (ed.
 Losada, p. 22)
- (133)SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p.22,
 también en p. 19); Del reino y los deberes del rey, Lib. I, 4
 (ed. Losada, p. 34).
- (134)SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p.22)
- (135)VITORIA, Francisco de. De Indis I, 4, 16 (ed. Pereña, p. 31)
- (136)VITORIA, Francisco de. De Indis I, 4, 15 (ed. Pereña, p. 30)
- (137)VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 17 (ed. Pereña, p.97
 y 98)
- (138)VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I
 7, 3 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 184).
- (139)ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap.
 V (ed. BAE, p. 439 y 440).
- (140)ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, II, 2 (ed. Pereña
 p. 11). También: De exactionibus principum, II, I, 3 (ed. Pe
 reña, p. 50)

- (141)ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, IV, 16 (ed. Pereña, p. 16)
- (142)PEREÑA, Luciano. La Universidad de Salamanca... cit. p. 96.
Para una exposición de lo que éste autor llama la carta de los derechos humanos, establecidos por la escuela española, ver ob.cit., p. 95-117
- (143)SUAREZ, Francisco. De Legibus, I, 6, 18 (ed. I.E.P. tomo I, p. 36)
- (144)SUAREZ, Francisco. De Legibus, I, 6, 18 (ed. I.E.P. tomo I, p. 36)
- (145)SUAREZ, Francisco. De Legibus, I, 6, 19 (ed. I.E.P., tomo I, p. 36 y 37)
- (146)SUAREZ, señala también entre las comunidades, la doméstica o familiar, que distingue perfectamente de la comunidad política. Dice: "Para ello hay que distinguir dos clases de comunidades o sociedades humanas. Una se llama doméstica o familiar, y la otra política o comunidad del pueblo o de la ciudad. La primera de éstas es una sociedad imperfecta, la segunda en cambio parece perfecta. Porque aquélla no lo es suficiente para realizar su vida. Esta, en cambio, tiene el complemento de toda suficiencia, como dijo Aristoteles". (De opere sex dierum, V, 7, 1 (ed. Pereña, p. 3).
- (147)SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 19, 9 (ed. I.E.P. tomo I, p. 190 y 191).

Cap. 7.- EL ESTADO.

1. Origen de la sociedad civil y del poder, p. 363.
2. Necesidad del poder, p. 367.
3. Concepto del poder: la soberanía, p. 369.
4. Concepto del Estado, p. 372.
5. Igualdad y libertad de los Estados, p. 375.
6. Relaciones entre el poder espiritual y el temporal, p. 378.

Notas, p. 383.

1. Origen de la sociedad civil y del poder

Es sobre el concepto de hombre, como sujeto de derechos y deberes, sobre los derechos fundamentales de la persona humana esbozados en el capítulo anterior, que la escuela española del derecho de gentes va a elaborar su teoría del Estado.

No lo ~~hacen~~ hacen, como el lógico, partiendo de la nada, sino que sobre las conclusiones de ARISTOTELES, SAN AGUSTIN, y SANTO TOMAS, especialmente este último, van a construir su edificio teórico (1), que en ningún caso va a ser mera repetición de teorías anteriores.

La escuela española, basándose en una concepción del derecho natural y del derecho de gentes, reelaborada sobre el pensamiento tomista, ~~con~~ ~~da~~ ~~la~~ ~~luz~~ una nueva teoría del Estado, acorde con las nuevas realidades de su época, y, por ello, muy diferente de toda anterior construcción. Como ha señalado SANCHEZ AGESTA, "de una parte, se enfrentó con los problemas genuinos de una filosofía política desde esa flexible y renovada concepción del derecho natural: tal es el valor que se destaca comunmente. Pero, además, y es lo que aquí nos interesa subrayar, tuvo una comprensión teórica del Estado y sus elementos fundamentales; esto es, comprende una conceptualización descriptiva de una realidad histórica: el Estado como nueva forma política del Renacimiento. Para esta conceptualización se sirvió, ciertamente, de esos supuestos yusnaturalistas, pero proyectándolos sobre ideas que contenían la interpretación de una realidad social histórica" (2).

Las circunstancias históricas, como ha dicho MARAVALL, tendrán una influencia decisiva en el desarrollo de la teoría. Si, conforme a su teoría de la sociedad, el Estado surgía de la misma naturaleza, la realidad histórica les hará admitir cada vez más claramente, un mayor margen de intervención humana en la aparición del Estado. Así, si en VITORIA, el Estado aparece como un producto de la propia naturaleza, en SUAREZ, se manifiesta ya la necesidad de la intervención humana (3).

De esta forma, su teoría del Estado no queda desvinculada del fenómeno político a que da lugar el Renacimiento, sino que sobre las bases teóricas, establecidas por el tomismo, que, reelaboradas, facilitan su comprensión, se edifica, en función de esa comunidad política que hace su aparición histórica, una nueva construcción teórica, la primera teoría moderna del Estado.

000304

Veamos, pues, esta teoría. No la vamos a hacer exhaustivamente, ni pretendiendo agotar todos los temas, antes al contrario, vamos a fijarnos exclusivamente en sus rasgos más característicos, en aquellos que son necesarios para el perfecto entendimiento de sus ideas sobre los infieles, pues, como es natural, el problema de los infieles se plantea tanto a nivel de derechos y deberes individuales, como a nivel de los derechos y deberes propios de la comunidad política. Cualquier estudio de la situación jurídica de los Estados infieles frente a los civilizados en el pensamiento de una escuela exige un mínimo conocimiento de la teoría de la sociedad y del Estado de esa Escuela, pues será sobre los conceptos de sociedad civil, de poder soberano, de Estado, de sociedad internacional, que pasarán después a estudiar la cuestión de los infieles y bárbaros, sirviéndose siempre de los conceptos y principios antes establecidos. En consecuencia, desde esa óptica procedemos, eliminando de nuestra consideración todo ^{lo} que no nos interese directamente para el tema de la tesis.

Y empezaremos por el principio, por el origen de la sociedad civil y del poder.

Debemos recordar antes que nada el papel fundamental y dinámico que juega el principio de la sociabilidad natural del hombre. Es sobre ese principio que ~~todos~~ desarrollan toda su teoría de la sociedad y del Estado, de forma que en el hombre, como animal social, estará el fundamento del Estado.

¿Cuál es, pues, el fundamento de la sociedad civil? La respuesta no ofrece duda: su fundamento y origen es natural. Es la consecuencia del principio de sociabilidad natural, y a él nos remitimos. Sin embargo veamos algunos textos que ilustran la idea.

VITORIA, nos dice: "Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una intervención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales" (4).

Lo mismo COVARRUBIAS: "Por esta razón es manifiesto que la ciudad, esto es, la civil sociedad, está instituida por la naturaleza, que el hombre es por naturaleza un animal civil y, por consiguiente, instintivamente busca la convivencia" (5).

También se podría citar a VAZQUEZ DE MENCHACA (6) y MOLINA (7). Pero repetimos, el fundamento natural de la sociedad está expuesto por todos los autores de la escuela española, como consecuencia de su afirmación de la sociabilidad natural del hombre.

Si, pues, la sociedad civil es necesaria para la vida humana, será necesario también un poder público que la conserve, una autoridad capaz de mantenerla, capaz de unir las voluntades de los individuos y llevarlas hacia el bien común. Su fundamento u origen será el mismo que el de la sociedad, es decir, la propia naturaleza del hombre. Es la afirmación del origen natural del poder, que nuestros autores expresan con precisas palabras.

Así, VITORIA, a continuación de la cita sobre el origen natural de la sociedad, dice: "De ese mismo capítulo se infiere prontamente que el mismo fin tienen y la misma necesidad que las ciudades los poderes públicos. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. La misma es, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad. Tenemos, pues, ya señalada la causa final y principalísima de la potestad civil y secular: la utilidad o más bien la ingente necesidad a la cual nadie contraría sino sólo los dioses" (8)

Igual principio desenvuelve LAS CASAS: "El dominio de un solo hombre sobre los otros, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, que por otro nombre es la jurisdicción, pertenece al derecho natural y de gentes... Natural es empero al hombre el ser un animal sociable, lo cual se demuestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana. Por lo tanto, todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre, como el que haya quien presida y rija toda la sociedad, porque sin un jefe o gobernante aquella no puede subsistir... Conviene, pues, que en toda multitud haya naturalmente algo directivo, y es, por lo tanto, natural que cualquier sociedad humana o vida social tenga un jefe que solicite o procure el bien común, ya que de otro modo la comunidad no se conservaría y se dispersaría... Por consiguiente, el dominio de un solo hombre sobre los demás, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, es de derecho natural..." (9).

SOTO (10), COVARRUBIAS (11), VAZQUEZ DE MENCHACA (12), MOLINA (13) y SUAREZ, no hacen más que repetir idéntica idea. Este último dice: "Así, pues, dado que a la naturaleza humana no pueden faltarle los medios necesarios para su conservación, es indudable que, por la misma naturaleza de las cosas y en virtud del derecho y de la justicia natural, en la sociedad civil puede haber un príncipe político con poder legítimo y suficiente sobre ella" (14).

Establecido el origen natural del poder, los autores no podían quedarse ahí, sino que en su sistema tenían que ascender más allá de la ley natural en busca del origen último del poder. El razonamiento es perfecto. Si el poder público ha sido constituido por el derecho natural, al igual que la sociedad política, y Dios es el autor inmediato de ese derecho natural, tendremos, que lo será también del poder político. Al origen natural se añadía, así, el origen divino del poder.

Es lo que expresa VITORIA: "La causa eficiente del poder civil ya de lo dicho se entiende facilmente. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo... Y si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir... Porque, en efecto, todo lo que es natural en las cosas, de Dios naturalmente y sin duda alguna procede..." (15).

Y repite SOTO: "Mas el poder civil fue ordenado por Dios mediante la ley natural, que es una participación de su ley eterna" (16).

Y en su misma línea, COVARRUBIAS (17), VAZQUEZ DE MENCHACA (18), MOLINA (19) y los demás autores.

SUAREZ cierra la cuestión con la misma idea y con casi idénticas palabras a VITORIA: "En primer lugar, todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza; ahora bien, la autoridad política es de derecho natural; luego procede de Dios como autor de la naturaleza. Esta tesis se funda en la anterior, pues, siendo esa autoridad justa y legítima, no puede menos de ser conforme al derecho natural; y siendo necesaria para la conservación de la sociedad humana, que la misma naturaleza apetece, también por este título es de derecho natural, el cual exige tal poder; luego así como Dios, que es autor de la naturaleza, es también autor del derecho natural, así también es autor de esa primacía y poder..." (20).

Pero si en lo que hace referencia a la causa eficiente, remota y próxima, el origen de la potestad civil es divino-natural, en lo que atañe a las modalidades concretas en las que se manifiesta en los Estados, su origen es humano, es decir, depende de la voluntad humana, pues el poder soberano reside en la república y es esta la que designa las personas concretas que le han de ejercer, así como las modalidades del gobierno. En este sentido se manifiestan prácticamente todos sus autores de la escuela española. Así, por

ejemplo, VITORIA (21), SOTO (22), CANO (23), COVARRUBIAS (24), LAS CASAS (25), VAZQUEZ DE MENCHACA (26), FRAY LUIS DE LEON (27), MOLI NA (28) y SUAREZ (29). El establecimiento de este origen humano del poder en su manifestación más concreta, aunque se sale un poco de lo que nos interesa de la doctrina de la escuela española respec to de los infieles, tiene para nosotros interés en dos puntos. Uno, cuando hagamos referencia a las relaciones entre el poder temporal y el espiritual, otro, cuando analicemos el título de elección vo— luntaria, como veremos.

Así, para la escuela española tanto la sociedad civil como el poder político que la dirige y ordena tienen un origen natural y divino. La importancia de tal afirmación, con el sentido que nos han revelado sus textos, no puede pasar desapercibida a la hora de pensar en la legitimidad de los estados infieles, ya que serán ta— les afirmaciones, derivadas de la distinción y armonía entre el orden natural y sobrenatural, las que permitan el reconocimiento de los derechos públicos de los infieles.

Pero nos interesa resaltar otro aspecto de esta potestad públi ca cuyo origen hemos visto, pues, aunque ya ha aparecido en las citas anteriores, por ser algo implícito al origen natural del poder, va a permitirnos ver aún con más claridad el carácter general y universal con que desarrollan su teoría del poder. Nos referimos a la necesi dad del mismo.

2. Necesidad del Poder

El interés de este cuestión está en que los autores españoles no se limitan a señalar ese fundamento natural del poder, sino que expresamente se refieren a la necesidad de que exista tal dominio. Y esto es importante, por cuanto hace resaltar aún más el carácter universal del fenómeno. La teoría del poder cobra así plena realidad, ya que entronca directamente con la circunstancia his tórica del momento. Cristianos e infieles son partícipes, como su— jetos activos y pasivos, de la teoría de la sociedad civil y del poder. El origen natural y la necesidad de esa división entre go— bernantes y gobernados en toda comunidad política, son dos aspectos de la misma y única realidad para todo el orbe, el poder político.

Pero al mismo tiempo que el hecho de esa necesidad universaliza la existencia de las comunidades políticas y del poder político, va a servir también de fundamento para la admisión de un intervencio nismo civilizador, en base a los propios argumentos empleados. Si el poder es necesario para el orden, defensa y consecución del bien común en la sociedad política, aquellos pueblos tan bárbaros y atra sados que carezcan de todo orden político, deberán ser sometidos a un protectorado que los saque de tal estado, es decir, habrá que darles unos gobernantes que miren por la sociedad. De esta forma, el justo título de la barbarie de los pueblos encontraba uno de sus fundamentos.

En general, la necesidad con que plantean la existencia de un poder político, responde a que parten de un concepto negativo del hombre. Consideran que el hombre, sobre todo una vez perdido el estado de inocencia, tiene una natural inclinación al mal, a dejarse arrastrar por sus apetitos, a anteponer sus intereses individuales sobre los de los demás y los de la sociedad. En consecuencia, es absolutamente indispensable la existencia del poder, como autoridad que haga posible que el hombre viva en sociedad. Se afirma la sociabilidad natural del hombre, pero se establece también la necesidad del poder. Sociedad y poder son, así, inseparables en la mente de nuestros autores. La importancia de esto, para comprender sus ideas sobre los infieles es manifiesta, como se verá.

Los argumentos que emplearán para justificar esa necesidad, aunque variados, tendrán un común denominador, la necesidad de mantener un orden en la sociedad, la defensa de la sociedad frente a los intereses individuales, la superación de la anarquía.

Al exponer los textos de VITORIA sobre el origen natural del poder pudimos ya comprobar como expresa el autor la necesidad del mismo, cuando dice: "Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea". (30)

Y SOTO: "Una vez formada así la sociedad, ésta no podrá en manera alguna gobernarse, y rechazar a los enemigos, y reprimir la audacia de los malhechores, si no eligiera magistrados a quienes traspasar su autoridad, pues de otro modo la sociedad entera, sin orden y sin cabeza, no formaría un solo cuerpo, ni podría proveer de todo lo que fuera conveniente" (31).

Idénticos argumentos, aunque con mayor amplitud, emplean COVARRUBIAS (32), LAS CASAS (33), VAZQUEZ DE MENCHACA (34), Fray LUIS DE LEON (35) y MOLINA (36).

Finalmente, SUAREZ no hará sino recoger las mismas ideas, cuando nos dice: "De estos textos puede colegirse - en primer lugar - la razón de esta verdad, que está en la necesidad de esa autoridad y de su poder, y consiguientemente en su fin, que es la conservación de la sociedad humana y civil... Ahora bien, una comunidad humana no puede conservarse sin justicia y paz; ni la justicia y la paz pueden mantenerse sin un gobernante que tenga poder para mandar y reprimir. Luego en un Estado humano es necesario un príncipe político que lo mantenga en el cumplimiento del deber... Así pues, dado que a la naturaleza humana no pueden faltarle los medios necesarios para su conservación, es indudable que, por la misma naturaleza

de las cosas y en virtud del derecho y de la justicia natural, en la sociedad civil puede haber un príncipe político con poder legít^omo y suficiente sobre ella" (37).

La teoría del Estado va tomando forma. Hasta ahora hemos visto el origen y fundamento de la sociedad política y del poder, así como la necesidad con que se plantean. Hemos, pues, rozado el concepto de Estado. Pero antes de referirnos a él, debemos fijarnos, en orden lógico, en lo que lo caracteriza al fenómeno de la comunidad política o Estado, el poder.

Para ello, debemos hacer una aclaración, y es que en general en los textos anteriores se hablaba indistintamente de cualquier forma de poder y no en concreto del poder político soberano, del poder que no tiene superior dentro del orden político estatal, del poder que constituye la máxima instancia para los ciudadanos, y cuya característica fundamental es la de ser soberano.

Por otro lado, es este poder soberano el que nos interesa para la teoría del Estado y para ver la consideración jurídica de los pueblos infieles, pues su existencia es la que hace que un Estado pueda considerarse como tal, como comunidad perfecta y soberana. Sin soberanía no cabe hablar de Estado. Aquella es una de las condiciones indispensables para que exista éste, con plenitud de derechos y deberes en la sociedad internacional. De ahí, la importancia que para nosotros tendrá este concepto de soberanía. En base a él y al concepto de Estado como comunidad perfecta, habremos de construir las ideas de la escuela española sobre los pueblos y naciones infieles.

3. Concepto del poder: La Soberanía

Hay que distinguir entre potestad pública y privada. La primera, que es la que nos interesa, es la que mira al bien común y reside en la república. Es la suprema en su género. Su fin es el gobierno y administración de la comunidad política.

Este poder del Estado es la razón natural e inmanente de su suficiencia, de su autarquía, de su consideración como comunidad perfecta. Nos referimos, claro está, al concepto moderno de Estado.

Hablar de poder político en sentido moderno y de soberanía es todo uno. La soberanía es la característica principal del poder político en cuanto éste hace posible la existencia de una comunidad perfecta, del Estado. Así, poder soberano y Estado, van indisolublemente unidos. De ahí el interés de ver el concepto de soberanía para comprender el concepto de Estado, como comunidad perfecta. Además, la plena personalidad jurídica-internacional de un Estado viene determinada por su carácter soberano. Así, los derechos jurí

dico-internacionales de los Estados infieles, su actuación en pie de igualdad con los estados cristianos, dependen de que se les reconozca como Estados soberanos. Por ello, aunque sin querer profundizar ni agotar el tema, pretendemos dejar claro el concepto de poder soberano elaborado por la escuela española.

Pues bien, la escuela española elaboró el concepto moderno de soberanía, como poder supremo e independiente de un Estado.

VITORIA, es evidente, no pudo conocer la definición dada por BODINO, por ser éste posterior. Sin embargo, el concepto de poder soberano que nos deja VITORIA contiene ya todos los elementos con que BODINO definió la soberanía. Después de VITORIA, el concepto de poder soberano se repite constantemente, aunque con mayores precisiones, en los demás autores de la escuela española.

VITORIA, como hemos dicho, nos deja ya el moderno concepto de soberanía, cuyas ideas se habían desarrollado a lo largo de la Edad Media. Para nuestro autor "el poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil" (38). Considera que no puede faltar en una comunidad perfecta, para que ésta sea tal: "Por razón análoga, tampoco la república puede ser privada del derecho de defenderse y de administrarse contra las injurias de los propios y de los extraños, lo que no puede hacer sin los poderes públicos" (39).

Del texto anterior se desprenden los dos aspectos de la soberanía: la proyección interior, de superioridad interna, de máxima instancia, y la proyección exterior, de independencia frente a los demás poderes del mismo orden. VITORIA expresamente los señala.

Por lo que se refiere a la superioridad interna, la soberanía se manifiesta en el poder legislativo (40), judicial y ejecutivo (41).

Por lo que hace a la proyección externa de la soberanía, ésta aparece en varias manifestaciones. Por ejemplo en el ius ad bellum: "Cualquier república tiene autorización para declarar y hacer la guerra" (42). Así como el poder público puede actuar sobre los propios ciudadanos, de igual forma puede hacerlo contra los que causan daño a la república: "Y si la república puede hacer esto con sus súbditos, no hay duda que el orbe podrá también hacerlo con los hombres perniciosos y malvados, y esto ha de ejecutarlo por medio de los príncipes. Luego ciertamente pueden los príncipes castigar a los enemigos que hicieron alguna injuria a la república... pues entonces los enemigos quedan sujetos al príncipe como a su propio juez" (43).

En definitiva, VITORIA, sin la precisión de BODINO, expresa ya el concepto de soberanía en todos sus aspectos.

Es lo que va a hacer SOTO, cuando habla del poder del que gobierna, que no se aparta un ápice de VITORIA. Respecto al aspecto interno de la soberanía dice: "Y de aquí se sigue, que como decíamos en el libro I, q. 6, el que gobierna tiene poder para dar leyes, a fin de someter con ellas a la sociedad. Y se sigue además que no es solamente superior de cada uno de los miembros de la sociedad, sino también cabeza de todo el cuerpo social; y es de tal manera superior a todo él, de manera que puede también justamente castigarlo" (44). En cuanto al externo, éste se manifiesta en que "un Jefe de Estado puede declarar la guerra a otro; o sea, porque no tiene otro juez que ampare su derecho... Porque quien posee la autoridad suprema en la sociedad no sólo es juez para juzgar a ella, sino también para rechazar y vengar las injurias de los enemigos exteriores" (45).

El mismo concepto de soberanía expresan, aunque bajo diversas formas, COVARRUBIAS (46), LAS CASAS (47), PEÑA (48), VAZQUEZ DE MENCHACA (49), MOLINA (50), ACOSTA (51), ROA DAVILA (52) y FREITAS (53). La característica de no reconocer superior en su orden, de ser la última instancia, de ser órgano de la sociedad internacional, se repite constantemente.

Pueden destacarse, por su claridad en la expresión sucinta del concepto de soberanía, SEPULVEDA y SUAREZ.

SEPULVEDA dice que: "la declaración de guerra, esto es, el público llamamiento de los ciudadanos a las armas, está reservada a la máxima autoridad del Estado, por ser una de las cosas que más directamente atañen a la soberanía de la ciudad o del reino. Y por príncipe se ha de entender aquella persona que está al frente de una forma de gobierno legal, que está investido de la suprema autoridad y gobierna sin dependencia de un jefe superior" (54).

Por su parte SUAREZ nos da ya un concepto totalmente claro y preciso. En él culmina en este punto, como en tantos otros, la escuela española. Su concepto de la soberanía no tiene nada que envidiar a las modernas expresiones del mismo. Así, dice: "Un poder se llama soberano cuando no reconoce otro superior a él, pues el término soberano significa negación de otro más alto a quien tenga que obedecer aquel de quien se dice que tiene el poder soberano. Esto se entiende de un superior en la tierra, o sea, humano, pues Dios no entra en la comparación... Por consiguiente, por esa negación se excluye la negación a un superior mortal... por el momento llamamos soberano al poder temporal que no está sujeto a otro en esa misma línea y materia" (55). Y en otro lugar: "Por lo cual, el poder civil se llama soberano en su línea cuando, en esa misma línea y respecto de su fin, es a él a quien se recurre en última instancia dentro de su esfera - a saber, dentro de la totalidad de la comunidad que le está sometida -, de tal manera que del poseedor de la soberanía dependen todos los magistrados inferiores que tienen poder en toda la comunidad o en una parte de ella, y, en cambio, él a ningún superior está subordinado en orden al mismo fin del gobierno civil" (56).

Con SUAREZ quedaba, pues, plenamente precisado el concepto de soberanía y poco habría que añadir en adelante.

Si nos hemos detenido en las consideraciones generales que sobre la soberanía hacen los autores de la escuela española, ello no quiere decir que sean éstos los únicos textos en que se manifiesta su concepción de la soberanía, sino simplemente que son los textos más significativos. Al lado de ellos es posible, en cada uno de los autores, señalar múltiples textos en los que la soberanía aparece concretada en alguna función, como todos los que hacen referencia a la imposición de tributos, acuñación de monedas, ius legationis, limitaciones al ius communicationis et ius commercii, poder legislativo, ius ad bellum, etc. Si no lo hemos hecho ha sido por el carácter genérico que estamos dando a este capítulo y porque en muchos casos ya tendremos ocasión de hacerlo.

Lo importante para nosotros es señalar que este concepto moderno de soberanía es el que los autores van a emplear cuando se refieren a los Estados infieles.

4. Concepto del Estado

Ya hemos indicado como el concepto de soberanía y el de comunidad perfecta eran indisolubles, hasta el punto de que aquélla es la que hace a la comunidad política perfecta. Visto ya el concepto de soberanía, veamos el de comunidad perfecta, de evidente interés también a la hora de referirse a los Estados infieles.

En VITORIA aparece de forma manifiesta el concepto de Estado como comunidad perfecta. Es la soberanía lo que la caracteriza.

A este respecto dice: "La república temporal es una comunidad perfecta y completa: si lo es por sí, no puede estar sometida a algún poder exterior, porque entonces ya no sería íntegra. Luego puede por sí misma constituir su propio soberano, que en lo temporal no esté sujeto a otro" (57).

¿Pero qué entiende por perfecta el autor? VITORIA no soslaya la cuestión: "Pero toda la dificultad está en determinar qué es una república y quién propiamente puede llamarse príncipe. A esto se responde brevemente, que república se llama a una comunidad perfecta. Pero aún cabe dudar qué es una comunidad perfecta. Para cuya declaración es de notar que perfecto es lo mismo que todo. De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. Es, por consiguiente, república o comunidad perfecta aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio,

magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes. Y no es ningún inconveniente que haya muchos principados y repúblicas perfectas bajo un mismo príncipe. Una república semejante, o su príncipe, tiene autoridad para declarar la guerra y sólo ella" (58).

Si a este texto tan claro y preciso en cuanto al concepto de Estado como comunidad perfecta, se le añade otro de los Comentarios a la Secunda Secundae, en el que señala las funciones del poder, nos encontramos con que VITORIA ha llegado a la plenitud en lo que al concepto de Estado se refiere. Veamos ese último texto: "La conclusión es esta: El Estado tiene el mismo poder para con sus enemigos que respecto a sus súbditos en estos tres puntos: poder para defenderse de sus agresores, para recobrar sus bienes y para castigar a sus enemigos... ¿Qué debemos entender por Estado? Según Aristóteles, el Estado debe bastarse a sí mismo. Por tanto, es Estado la organización o sociedad que tiene el triple poder de que hablé antes" (59).

El concepto de Estado quedaba así perfectamente perfilado. Las continuas referencias a los Estados de su época, nos demuestran como la realidad histórica no era ajena al quehacer intelectual del maestro de Salamanca. Su concepto del Estado no es una pura elucubración, sino que es la plasmación teórica del fenómeno histórico que está viviendo. Teoría y realidad aparecen así perfectamente enlazadas.

No es fácil encontrar un concepto tan claro en los demás autores de la escuela española, a pesar de que se ocupan del tema y, como vimos, parten del concepto de Estado soberano. Solo SUAREZ alcanzará tan altas cotas.

Sin embargo, es preciso señalar que el concepto de comunidad perfecta en SUAREZ, quizá aún más que en VITORIA, sólo cobra auténtico sentido de Estado soberano, si lo unimos a su concepto de poder soberano, pues SUAREZ emplea el término perfecta en un sentido relativo y amplio, como él mismo lo dirá. Por ello, solo de la unión de los conceptos de comunidad perfecta y soberanía surge en SUAREZ el concepto de Estado soberano, con el sentido moderno que tiene. Y esto lo establece el propio autor.

Empecemos viendo ese concepto relativo y amplio que da SUAREZ de la comunidad perfecta. Establece el autor que la comunidad de hombres asociados bajo unas normas, se puede dividir en perfecta e imperfecta, y pasa a continuación a darnos su concepto: "se llama perfecta, en general, a la que es capaz de gobernarse políticamente, y como tal es autosuficiente en esta esfera. Tanto Aristóteles como Santo Tomás han afirmado que la ciudad-estado constituye una comunidad perfecta, y con mayor razón b será un reino o cualquier

otra forma de comunidad de rango superior de la que la ciudad forma parte. Puede ser más amplio este concepto de comunidades, pues aunque algunas en si mismas consideradas sean perfectas, no obstante, la que forma parte de otra es en tal aspecto imperfecta, no en sentido absoluto, sino comparativa y relativamente"(60).

SUAREZ nos ha dado su concepto amplio y relativo, pero se ha visto como el auténtico concepto de comunidad perfecta no es ese, sino otro más limitado, referido al Estado que no tiene superior. Esto se empieza a ver en el mismo capítulo 6, Lib. I, de su obra De Legibus que acabamos de citar, cuando establece: "Partiendo, pues, de esta distinción, hemos de afirmar que las leyes humanas tienen su auténtico campo de aplicación en cualquier comunidad perfecta, pero no en la imperfecta. Se basa la primera parte de esa afirmación en el hecho de que toda comunidad perfecta constituye un verdadero cuerpo político gobernado a través de una auténtica jurisdicción, dotada de fuerza coactiva, que es la que establece las leyes" (61).

Pero donde verdaderamente aparece ya plenamente concretado su concepto de comunidad perfecta es cuando a las notas características señaladas le añade la soberanía. Entonces el concepto de comunidad perfecta se identifica con el de Estado, tal como lo entendemos hoy. Un párrafo de su obra De bello nos lo da: "Qué es un Estado perfecto y quién es soberano? Se responde, primero: que todos los reyes en esta materia son soberanos... Por lo tanto, se engañan algunos canonistas al decir que sólo el Imperio es soberano en esta materia.. Señal de suprema jurisdicción; y es señal de suprema jurisdicción, cuando a este príncipe o Estado asiste un tribunal ante el cual terminan todos los litigios de aquel principado sin apelación a otro tribunal superior. Pero cuando es posible tal apelación, señal es de principado imperfecto, porque la apelación es un acto de un inferior para con el superior" (62).

De esta forma el concepto de comunidad perfecta, venía a identificarse en la mente de SUAREZ con el de Estado nacional soberano.

La importancia que el concepto de Estado como comunidad perfecta tiene para nosotros reside en que este concepto, con todas las notas características y funciones que hemos visto le corresponden, va a ser aplicado, a pesar de ser en ese momento un fenómeno típicamente europeo, con carácter universal, no solo a los cristianos sino también a los pueblos infieles y bárbaros, con lo que se transformaba en un factor polémico, no sólo en cuanto a la cuestión de si habría Estados o no entre los infieles o bárbaros, sino también por cuanto se tomaba como criterio, para juzgar, el grado de civilización de los pueblos no cristianos. De ahí, la polémica, a cerca de la civilización de los indios.

El fenómeno del colonialismo intelectual, una de las constantes de la historia, volvía por sus fueros. 'Pueblos nuevos, diferentes en todos los aspectos, se enjuiciaban con conceptos que respondían a una realidad distinta, como era la europea. Los criterios de civilización, establecidos en función de la civilización europea, tan importantes en los siglos XVIII y XIX, empezaban a asomar tímidamente.

Llegados, ya, a lo que es el Estado soberano, deberíamos lógicamente tratar a continuación aspectos muy importantes para toda teoría política como son la cuestión de en quién reside la soberanía, si hay translación de la misma y que características tiene, si nuestros autores establecen ya un contrato social o no, si los súbditos pueden recuperar su soberanía, o sobre las formas de gobierno, sobre el fin del Estado y muchos más temas que, tratados por la escuela española, son hoy puntos importantes de toda teoría del Estado. Sin embargo, dado que nuestro estudio se circunscribe al campo internacional, y en concreto a las relaciones entre cristianos e infieles, y a la consideración que estos últimos merecían a los autores de la escuela española del derecho de gentes, hemos prescindido de tratar tales temas, por considerar que, aumentando mucho nuestra tesis, no aportaban nada a la comprensión de los temas que estudiábamos, sin que por ello menospreciásemos su importancia.

Es por esta razón que nos hemos fijado, y nos seguiremos fijando, exclusivamente en muy concretos temas, pues no pretendemos exponer la teoría política de estos autores, sino las cuestiones que a nosotros nos interesan para poder después exponer con perfecto y exacto sentido sus ideas sobre los no cristianos. Desde esa óptica el origen de la sociedad civil y del poder, la necesidad de los mismos, el concepto de soberanía y el de Estado, nos parecen fundamentales, al igual que los temas que trataremos a continuación, como por ejemplo, la igualdad y libertad de los Estados.

5. Igualdad y libertad de los Estados

Los principios de la igualdad y libertad de los Estados no son sino la consecuencia de la afirmación de la soberanía de los Estados. Son la expresión en el plano sociológico de los principios de igualdad y libertad que señalamos ya en el plano individual.

El afirmar que los Estados eran soberanos, que no reconocían superior, suponía el establecer que entre los Estados existía la misma relación que entre los individuos. Suponía afirmar que todos los Estados tenían iguales derechos y en consecuencia eran libres. La soberanía implicaba necesariamente la igualdad y libertad de los Estados.

Una afirmación de este orden aplicada, como lo hacen los autores españoles, en general, es decir a pueblos o Estados fieles o infieles, civilizados o bárbaros, con las excepciones que se verán, suponía evidentemente una revolución del pensamiento internacional. Sólo desde esa postura cabía abandonar la concepción medieval del mundo y dar a la luz una nueva concepción que tuviese como base la existencia de una comunidad internacional universal, en la que los Estados, independientemente de la religión o cultura, actuaban como órganos de la misma.

Pero dado que trataremos en el próximo capítulo el tema de la comunidad internacional, limitémonos ahora a ver como expresan los autores españoles esa igualdad y libertad de los Estados. Queremos, sin embargo, destacar, que la aplicación universal de tales principios no deja duda como lo demuestran las continuas referencias a los Estados cristianos e infieles a la hora de reafirmar con ejemplos sus principios teóricos.

VITORIA en este punto, aparte de proclamar el principio de la soberanía de los Estados, no se detiene a tratar desde un punto de vista teórico la igualdad y libertad de los mismos, pues ello es inherente a la afirmación de la soberanía estatal. Sin embargo, cuando se plantea los problemas concretos de las relaciones entre Estados, sobre todos fieles e infieles, los ejemplos con los que demuestra su conclusión, parten siempre y de una forma clarísima de esos principios de la igualdad y libertad estatales. Continuamente se refiere al mismo derecho que tienen en el supuesto concreto los Estados cristianos y los Estados infieles. Esto se ve cuando analiza el título de la infidelidad (63), el de ocupación (64), el de comunicación (65), el de comercio (66), el de los pecados contra natura (67), o cuando trata del ius in bellum (68), aunque en este último VITORIA discrimine en algunos aspectos contra los enemigos de la fe.

El mismo caso es el de CANO, que nos deja múltiples ejemplos concretos de esa igualdad y libertad soberana de los Estados cuando habla de los pecados contra natura (69), del ius communicationis (70) o de la intervención en razón de ayuda (71).

También COVARRUBIAS, después de sentar su concepto de la soberanía, nos deja muestras de esa igualdad y libertad de los Estados, como cuando se refiere a que en virtud de su poder soberano pueden los indios prohibir a los españoles la entrada en las Indias para sacar sus riquezas (72).

Juan de la PEÑA, sin embargo, no se limita a traernos ejemplos, sino que establece esa igualdad y libertad de una forma general, con palabras que no dejan lugar a dudas por su claridad: " Un príncipe está, con relación a otro príncipe, en lo que se refiere a Dios, como están dos ciudadanos entre sí en lo que se refiere a su

príncipe propio, si exceptuamos que el soberano puede hacer la guerra por razón de una injuria: en cambio, el particular no puede. Pues bien: Un ciudadano no tiene potestad para vengar las injurias de Dios. Luego tampoco el propio soberano podrá vengar las injurias de Dios contra otro príncipe, ya que el igual no tiene autoridad sobre el igual". (73) La soberanía hacía iguales a los Estados.

Es lo mismo que, casi con idénticas palabras, va a hacer ACOSTA: "Porque si se permite tan exorbitante poder [el que un Estado intervenga en otro, si éste aplica la injusticia] a una república sobre otra, en breve tiempo se perturbará todo el orbe de la tierra... Mucho mejor lo dispuso la ley eterna e inmutable de Dios... Dice, pues, esta ley que por lo que hace a dar leyes y a castigar delitos, el mismo derecho tiene un príncipe sobre otro príncipe, y una república sobre otra república, que tiene un ciudadano sobre otro ciudadano, un particular sobre otro particular" (74). De nuevo la igualdad y libertad de los hombres les sirve para afirmar las de los Estados. La coherencia del sistema era perfecta.

SUAREZ (75) va a afirmar este principio, que estudiamos, en múltiples partes de su obra. Para algo, en él la soberanía de los Estados alcanza un grado desconocido en VITORIA. Lo mismo se podría decir de SOTO, MENCHACA, MOLINA, FREITAS y los demás autores de la escuela española. Y es que consecuentes con su concepto de la soberanía continuamente establecen, a medida que analizan las relaciones entre Estados, esa igualdad y libertad de los Estados, que no es sino una manifestación de la soberanía.

Con todo debe tenerse en cuenta que si el principio es idéntico en todos, por lo que no nos extendemos más, las manifestaciones concretas de esa soberanía, varían substancialmente de unos autores a otros, como veremos cuando analicemos estos aspectos concretos, a través de los cuales se manifiesta la soberanía de los Estados en la sociedad internacional.

En definitiva sólo a través de esa soberanía, esa igualdad y libertad entre los Estados, nos repiten continuamente, se podrá mantener la paz en la comunidad internacional. Negar tal principio equivaldría a establecer diferencias jurídicas entre los Estados y, por tanto, a admitir ab initio que unos Estados podrán intervenir en los asuntos internos de otros, lo que llenaría el orbe de guerras y disputas. Es la aplicación a los Estados de los mismos principios de los individuos y por las mismas razones.

Pero no debe olvidarse, que, al igual que sucedía respecto de los individuos, también con los Estados van a admitir supuestos en los que esos principios de la soberanía quiebran ante causas de civilización o religión, introduciendo una desigualdad que responde a los motivos señalados.

En conclusión, y a pesar de lo anterior, el Estado se nos presenta en la teoría de los autores españoles, al igual que el hombre, con personalidad jurídica, como sujeto de derechos y deberes internacionales, y esto tanto respecto de los Estados cristianos como infieles (76). Siguiendo a SANCHEZ AGESTA, podríamos decir que "se puede, pues, con toda razón, señalar en esta escuela del siglo XVI, que tiene su culminación en Suárez, los orígenes de la teoría del Estado como una institución jurídica" (77).

6. Relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal

No podemos poner punto final a la exposición de los principios básicos de la teoría del Estado en los autores de la escuela española, sin tratar aunque sea rápidamente una cuestión, que, aparte de interesar a esa misma teoría, es de extraordinaria importancia por lo que a los pueblos infieles se refiere. Hablamos, en concreto, del tema de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal, o, si se quiere, del poder de la Iglesia en lo temporal. En el estudio que hicimos de la teoría sobre los infieles en la Edad Media, ya vimos el papel importantísimo que esta cuestión jugaba. Ahora, en los siglos XVI y XVII no va a ser menos.

En este capítulo no pretendemos hacer una exposición sistemática de la cuestión, pues aspectos importantes de la misma se expondrán al tratar del no señorío universal del papa en el orbe, de la respublica christiana y de los derechos que respecto de los cristianos se derivan del derecho de misión, sino que únicamente intentamos sentar los principios fundamentales en base a los cuales se desenvuelve la doctrina de la escuela española. La íntima conexión que el problema tiene con la teoría del Estado nos ha llevado a incluirlo en este mismo capítulo.

En términos generales y válidos para la mayoría de la escuela, podríamos decir que los autores españoles de los siglos XVI y XVII parten del presupuesto teórico con el cual hemos iniciado nuestro estudio, y sin el cual no hubiera sido posible la construcción de su doctrina sobre el hombre, ni de su teoría del Estado. Nos referimos, como es lógico, a la distinción tomista de dos ordenes, natural y sobrenatural, en el mundo. En base a los mismos es como encuentra explicación la existencia de dos potestades, temporal y espiritual, con dos estructuras sociales y dos órdenes de derecho independiente: Estado e Iglesia.

Este es el esquema sobre el que levantarán su teoría. Consecuentes con su afirmación de la necesidad del poder, afirmarán que cada uno de esos órdenes, natural y sobrenatural, exigirá para la

satisfacción de sus fines respectivos, dos poderes, temporal y espiritual, que darán lugar a la aparición de dos comunidades perfectas, cada una en su orden, el Estado y la Iglesia.

La distinción entre los dos órdenes lleva consigo el que sean también diferentes el origen y desenvolvimiento de las respectivas potestades, La potestad civil tiene un origen natural, y sólo en consecuencia divino, y se desenvuelve siempre por la vía natural, mientras que la potestad eclesiástica tiene un origen sobrenatural y actúa por la vía sobrenatural, así como el fin que se proponen, natural y sobrenatural respectivamente.

Sobre tal base no es difícil imaginar como habrían de plantearse las relaciones entre ambos poderes. Los autores de la escuela española siguen y desarrollan lo que se ha llamado la vía intermedia y armónica entre ambas potestades, y que TORQUEMADA, apoyándose en SANTO TOMAS y los tomistas, como DURANDO, PALUDANO y CAYETANO había ya establecido frente a las concepciones teocráticas y laica. Es la teoría de la potestad indirecta o per accidens de la Iglesia en lo temporal, que de ninguna forma significa un poder temporal de la Iglesia, sino que el Papa, que tiene una potestad espiritual amplísima, sólo puede intervenir en los asuntos temporales en orden al fin espiritual.

Con ello, para estos autores, la distinción entre los dos órdenes, entre las dos sociedades perfectas, el Estado y la Iglesia, no implicaba una separación absoluta, antes al contrario era indispensable la existencia de una armonía. Y dado que el fin sobrenatural era más excelso que el natural, la armonía se establecía en base a una superioridad, o mejor, a una subordinación de la potestad civil respecto de la propia de la Iglesia, pero sólo en orden al fin espiritual.

Estado e Iglesia, podían así cumplir sus respectivos fines, guardando ambos su propia autonomía e independencia.

Esta es a grandes rasgos la doctrina de la escuela española. Por lo dicho, podemos ver ya lo que suponía para el desarrollo de las ideas respecto de los infieles. El hecho de considerar el orden natural, y, por lo tanto, al hombre como ser humano y a la potestad civil, al Estado, como independientes del pecado y de la gracia, del orden sobrenatural, en cuanto a su realización en el mundo, llevaba consigo el reconocimiento de los derechos públicos y privados de los pueblos infieles, que se desenvolvían en ese orden natural y conforme al orden jurídico en él imperante.

Conforme a lo expuesto, VITORIA establece nítidamente la distinción e independencia entre las dos potestades, que, sin embargo,

se complementan. Si hay dos fines en el hombre, natural y sobrenatural, no basta la autoridad civil, es necesaria la existencia de la potestad eclesiástica, sobrenatural, que es la única que puede conducir al hombre al fin último y sobrenatural, que es la vida eterna. Estas potestades corresponden al Estado e Iglesia, sociedades perfectas (78). Pero esta existencia de dos potestades diferentes, no supone la separación absoluta, sino que hay, por razón del fin, una subordinación de la temporal a la espiritual, dentro de la mutua independencia, pues esta "es más elevada y excelente y de suprema dignidad" (79).

Establecida la independencia y armonía entre ambas potestades, veamos sus relaciones. VITORIA, de acuerdo con la teoría de la potestad indirecta, no excluye toda intervención, por parte de la Iglesia, en los asuntos temporales, en orden al fin espiritual.

En su desarrollo, empieza por impugnar la tesis teocrática, estableciendo una serie de proposiciones negativas respecto a la potestad espiritual, que, nosotros, nos limitamos a copiar: el Papa no es señor del orbe (80); la potestad temporal no depende del Sumo Pontífice, como dependen otras autoridades espirituales inferiores (81); la potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa, que le corresponde como señor temporal, por lo que no le toca juzgar las causas de los príncipes, ni tiene potestad para deponer a un príncipe secular, ni con justa causa, por su autoridad temporal (82); el Papa no tiene potestad alguna puramente temporal (83); la potestad temporal no depende absolutamente de la espiritual, como dependen un arte o facultad inferiores de otra superior (84).

Después, procede VITORIA a levantar su propia doctrina positiva, que en algún punto parece contradictoria. Así, primero establece que: "A pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual" (85), afirmación plenamente de acuerdo con la doctrina expuesta. Sin embargo, a continuación, el autor sienta una proposición que entra en contradicción con toda su anterior doctrina: "La Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo" (86).

Aquí VITORIA entra en el campo de la teoría teocrática, haciendo una concesión a la misma y dando a la Iglesia un poder temporal distinto del espiritual y sobre todo el orbe. Y es que no ha sabido eliminar toda esa herencia medieval, ni, en consecuencia, seguir la lógica de los principios expuestos al comienzo. Con todo, en elecciones posteriores, como De Indis, dejará a un lado tal afirmación, volviendo al pensamiento inicial.

Explicaciones de esta contradicción han habido muchas, todas tendentes a salvar la homogeneidad de la doctrina de VITORIA. En definitiva, y sin pretender entrar en la cuestión, creemos con la mayoría, que en el autor, si no en su expresión escrita, al menos en su mente, no había tal contradicción, dominando la idea de la potestad indirecta, que expresa en la siguiente proposición. Y si es que la hubo, no hay duda de que fue pasajera, como lo demuestran sus relaciones posteriores.

Finalmente, VITORIA, en su proposición octava, establece la doctrina de la potestad indirecta de la Iglesia en lo temporal que repetirá posteriormente, reafirmando su doctrina. Dice: "En orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores". En la misma proposición nos explica lo que quiere decir: "luego, si para la conservación y gobierno de los asuntos espirituales, es necesario emplear medios materiales o la espada y autotidad temporal, el Papa podrá hacerlo. Y digo que tiene potestad amplísima, porque en todo lo que sea necesario para el fin espiritual; y siempre que sea necesario, puede el Papa no sólo todo lo que puedan los príncipes temporales, sino, además, quitar y poner príncipes, dividir los reinos y otras cosas parecidas" (87).

En la relación De Indis modera la fórmula empleada en la expresión de la doctrina, diciendo: "El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales" (88). Es la doctrina de la potestad indirecta de la Iglesia en lo temporal en su fórmula clásica, que concretarán y generalizarán los autores de la escuela española y, especialmente, SUAREZ.

La misma doctrina de la potestad indirecta de la Iglesia en lo temporal, en sus líneas fundamentales, van a establecer, y cada vez con más precisión, SOTO (89), CANO (90), COVARRUBIAS (91), MOLINA (92), BAÑEZ (93) y SUAREZ (94), el cual da a la doctrina caracteres definitivos.

Con VAZQUEZ DE MENCHACA va a suceder algo parecido a con VITORIA. Después de establecer como válido el poder indirecto del Papa en lo temporal (95), y de negar el señorío universal del papa do (96), admite intervenciones concretas del Papa en sus relaciones con Reyes y Emperadores que desentonan con las doctrinas ya vistas. Así, por ejemplo, dice: "Finalmente, puede el Papa deponer y privar del cargo a Emperadores y Reyes que usan mal del poder, jurisdicción y suprema autoridad" (97). Creemos, con MIAJA DE LA MUELA, que si bien históricamente es inexplicable que afirme tal potestad, quizá signifique en la mente de MENCHACA lo que hoy denominaríamos intervención de humanidad, que, a falta de otro órgano de la comunidad internacional, es ejercida por el Papa (98). Interpretada así, conuerda con la tesis sostenida por los autores vistos.

No sucede lo mismo con SEPULVEDA, quién si no expone con claridad su doctrina sobre las relaciones entre el poder temporal y espiritual, sí nos da afirmaciones que permiten establecer una manifiesta tendencia a conceder al Papa amplísimos poderes en lo temporal, al menos respecto de los infieles, que parecen incompatibles con la doctrina de la potestad indirecta. Así, cuando dice: "... Santo Tomás afirma que la Iglesia, al estar investida de la autoridad divina, puede con su derecho dar leyes para los infieles, aún para aquellos que no pertenezcan a ella, ni, como él dice, estén sometidos temporalmente a sus miembros. Y siendo esto así podrá con el mismo motivo y derecho ordenarles cuantos preceptos pareciesen convenientes y, en consecuencia, emplear, si hay posibilidades, la fuerza necesaria para que se cumplan y no en vano se promulgue la ley" (99). Con todo, bien mirado el texto, que utilizará para conceder a las bulas la calidad de título legítimo, podría entrar una muy amplia concepción del poder indirecto, si lo interpretamos referido a intervenciones del Papa en lo temporal, en orden al fin espiritual.

En conclusión, la doctrina de la potestad indirecta tiene un carácter general, que las excepciones aisladas no hacen más que confirmarlo. De esta forma, las relaciones entre la Iglesia y el Estado cobraban en la mente de los tratadistas un sesgo que de ninguna forma había predominado a lo largo de la Edad Media. Teocracia y Cesarismo, como corrientes de pensamiento, se desvanecían, dando paso a la corriente que establecía la independencia y armonía entre ambos poderes.

Tal paso tiene una importancia enorme para la evolución de la doctrina respecto de los infieles, pues establecer a nivel social y estatal la independencia de ambos poderes, equivalía a reconocer los derechos públicos y privados de los pueblos infieles, respecto de los cuales, el poder espiritual no tenía autoridad, no podía intervenir.

Sin embargo, ya veremos, como en el desarrollo concreto de esta doctrina y en base a esa intervención en lo temporal en orden al fin espiritual que se reconocía, los autores de la escuela española establecerán excepciones en algunos casos muy amplias a esa no intervención de la potestad espiritual, especialmente al tratar los temas de los pecados contra natura y, especialmente, del derecho de misión.

- (1) Para la influencia de estos autores ver: ROMMEN, Heinrich op. cit. p. 137-164
- (2) SANCHEZ AGESTA, Luis. El Concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid, 1959, p. 23 y 24
- (3) MARAVALL, José Antonio. Estado Moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVIII. Tomo I, p. 46 y 37
- (4) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 5 (ed. BAC p.157)
La misma idea viene expresada en otro texto: "Habiéndose, pues, constituido ~~las~~ sociedades humanas para este fin, esto es, para que los unos lleven los cargos de los otros, y siendo entre las sociedades la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la sociedad es como si dijéramos una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria." (De potestate civili, 4 (ed. BAC, p. 156). Para una exposición más detallada de la Teoría del Estado en este autor: NASZALYI, Emilio. El Estado según Francisco de Vitoria. Madrid, 1948
- (5) COVARRUBIAS, Diego de. Practicarum Quaestionum Liber, cap. I, 2 (ed. Fraga, p. 250).
- (6) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 23 (ed. R. Alcalde, Tomo II, p. 52): "Ni hay duda (...) de que las necesidades del humano linaje requieren ~~el~~ que los hombres lleven una vida social y política, no salvaje a modo de brutos animales".
- (7) MOLINA, Luis de. Los seis libros de ^{la} justicia y el derecho, II, disp. 22, 8 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 380): "Por estas y otras causas semejantes, es natural en los hombres, es decir, que procede de su misma naturaleza, iluminada por la luz natural de la inteligencia ... el que vivan reunidos, no sólo en Municipios, sino también en un Estado integro y perfecto..."
- (8) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 5 (ed. BAC, p. 157 y 158)
- (9) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam. Secundum principium. (ed. F.C.E., Tratados, II, p. 1241-1243)

- (10) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, I, q. 6, art. 4 (ed. I.E.P., tomo I, p. 52); IV, q. 4, art. 1 (ed. IEP, tomo II, p. 302 y 303); IV q. 5, art. 1 (ed. IEP, tomo II, p. 309). Una exposición de la teoría del Estado del autor puede verse: CARRO, Venancio D. Domingo de Soto y su doctrina jurídica. (2ª Ed.) Salamanca, 1944. BRUFAU, Jaime. El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder, Salamanca 1960.
- (11) COVARRUBIAS, Diego de. Practicarum Quaestionum Liber, cap. I, 6 (ed. Fraga, p. 273-275).
- (12) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 23 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 52); I, 1, 25 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 109)
- (13) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II disp. 22, 9 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 380 y 381)
- (14) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 1, 4 (ed. IEP, tomo II p. 215); También: op.cit., III, 1, 7 (ed. cit. tomo II, p. 216); III, 2, 5 (ed. cit. tomo II, p. 218); De legibus, III, 1, 4 (ed. I.E.P., tomo II, p. 198); De opere sex dierum, V, 7, 12 (ed. Pereña, p. 9).
- (15) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 6 (ed. B.A.C., p. 158 y 159); También: op. cit., 4 (ed. BAC, p. 151)
- (16) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. IEP, tomo II, p. 302); También: op. cit. I, q. 2, art. 1 (ed. cit. tomo I, p. 18)
- (17) COVARRUBIAS, Diego de. Practicarum Quaestionum Liber, cap. I, 6 (ed. Fraga, p. 273-275). Dice: "La potestad regia y la autoridad de los príncipes no es una invención humana, sino que fue ordenada por Dios mediante la ley natural que es una participación santísima de su ley eterna... pues la potestad civil es disposición de la naturaleza y de Dios del todo necesaria para la humana convivencia y para la conservación del genero humano... Pero esto se ha de entender en el sentido de que el poder civil procede de Dios mediatamente, puesto que mediante la ley natural lo constituye la república, por elección o consentimiento del pueblo". También: In Regulam Peccatum, II, parag. 9, 7 (ed. Fraga p. 70).

- (18) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 20, 10 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 20): "Mas como toda autoridad, jurisdicción y poder desde el supremo grado hasta el infimo, tenga su origen en Dios, quien verdaderamente rige el mundo y no la fortuna...". También: op.cit. I, 20, 12 (ed. cit. tomo II, p. 44).
- (19) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho II, disp. 22, 9 (ed. Fraga, tomo I, vol 1, p. 380 y 318); "Aquel poder de que tratamos nace por la misma naturaleza de la cosa, supuesta la reunión de los hombres para formar un Estado, y, por tanto, proceda inmediatamente de Dios como Autor de la Naturaleza...". También: op.cit. II, disp. 27,1 (ed. cit. tomo I, vol 1, p. 406).
- (20) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 1, 7, (ed. IEP, tomo II, p. 216). También: op.cit. III, 1, 6 (ed. cit. tomo II, p. 215); III, 2, 4 (ed. cit. tomo II, p. 218); III, 2, 5 (ed. cit. tomo II, p. 218); De legibus, III, 3, 2 (ed. cit. tomo II p. 204); III, 3, 5 (ed. cit. tomo II, p. 204); III, 3, 6 (ed. cit. tomo II, p. 205).
- (21) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 7 y 8 (ed. BAC, pág. 159-164)
- (22) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. I.E.P., tomo II, p. 302 y 303).
- (23) CANO, Melchor. De dominio indiorum. q. 1, 13 (ed. Pereña, p. 105)
- (24) COVARRUBIAS, Diego de. Practicarum Quaestionum Liber, cap. I, 2 (ed. Fraga, p. 248-252); y cap. I, 3 (ed. cit. p. 262)
- (25) LAS CASAS, Bartolomé de. De regia potestate I, IV, 1-6 (ed. Pereña, p. 33-37)
- (26) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 20, 25 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 26); I, 21, 8 (ed. cit. tomo II, p. 41); II, 82, 2-5 (ed. cit. tomo IV, p. 210-212); II, 82, 15 (ed. cit. tomo IV, p. 221 y 222)
- (27) Fray LUIS DE LEON. De legibus, I, 22 (ed. Pereña, p. 29)
- (28) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 26, 4 y 5 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 402)

- (29) SUAREZ, Francisco de. De opere sex dierum, V, 7, 13 (ed. Pereña p. 10). Defensio fidei, III, 2, 4 y 5 (ed. I.E.P., tomo II, p. 218); III, 2, 7-12 (ed. cit. tomo II, p. 219-221). De legibus, III, 2, 4 (ed. I.E.P., tomo II, p. 202)
- (30) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 5 (ed. BAC, p.157)
- (31) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. IEP, tomo II, p. 302); también: op.cit., IV. q. 5, art. 1 (ed. cit. tomo II, p. 309).
- (32) COVARRUBIAS, Diego de. Practicarum Quaestionum Liber, cap. I 2 (ed. Fraga, p. 249-251). Dice este autor: "Se prueba, porque los hombres de tal manera están constituidos por la naturaleza, que, si tienen entendimiento, necesariamente deben de darse cuenta que en cualquier sociedad civil, si ha de servir para provecho del género humano, se ha de constituir necesariamente un cierto gobernador que rija y ovide la sociedad y este tal no puede ser constituido por nadie si no lo es por la sociedad... Es además también indiscutible que la sociedad humana, que hemos demostrado ser indispensable al género humano, no puede gobernar a los hombres, defenderse contra los enemigos y reprimir el atrevimiento de los malhechores, si no concede facultades convenientes a los magistrados, príncipes y gobernantes y si no constituye jueces y guías a los que la multitud misma y todos los que componen la convivencia se sometan y obedezcan, ya que de otro modo, sin orden y sin cabeza, de ninguna manera conseguirían lo que se necesita para el bien de toda la comunidad. Está, por tanto, demostrada la segunda parte de nuestra conclusión que afirma ser necesario en toda sociedad civil un gobernador que cuide de ella y mantenga a todos los ciudadanos en el cumplimiento de sus deberes".
- (33) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam. Secundum Principium (ed. F.C.E. Tratados, II, p. 1241-1245). El texto ha sido ya transcrito.
- (34) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 23 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 52). Dice: "Por su parte la vida social reclama y pide la existencia de autoridades (esto es, de jueces y magistrados) ya en razón de la propensión del humano linaje a la disensión, según es de todos conocido, ya principalmente porque todos los hombres hasta tal punto son propensos a la tiranía, o por lo menos al aprecio de sí mismos, que llevados de la naturaleza todos anteponen el bien propio al de los demás... Por consiguiente no existiendo nadie que pueda mostrarse juez y árbitro justo en asuntos o causa propia, y por otra parte siendo la vida social y común origen

de discordia, es necesario para apariguar estas divisiones y contiendas, el que existan magistrados, para que de otro modo no se lancen a cada paso los hombres a pendencias, tumultos, sediciones, rapiñas, luchas, y a las sangrientas armas".

También: op.cit. I, 1, 24 (ed. cit. tomo I, p. 109); I, 1, 25 (ed. cit. tomo I, p. 110)

- (35) Fray LUIS DE LEON. De legibus. I, 8 (ed. Pereña, p. 22): "Adviertase que en toda sociedad y comunidad hay también una potestad y autoridad cuya misión específica consiste en procurar y defender el bien de esta comunidad. Porque si esas comunidades carecieran de potestad que gobernara y cuidara de aquel bien, sin duda, andaría a la deriva como nave sin piloto y no alcanzaría su bien, fin y meta apetecida". También: op.cit. VIII, 6 (ed. Pereña, p. 90).
- (26) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la Justicia y del Derecho. II, disp. 22, 8 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 379): "En tercer lugar, el hombre tiene necesidad de vivir no sólo en una comunidad de muchas familias, sino en un Estado íntegro y perfecto, para que pueda conservarse entre los hombres la paz, la seguridad y la justicia. Ya que las fuerzas de todo un Estado son mucho mayores que las de cada familia en particular, y asimismo con el poder del Estado cada uno se halla mejor defendido contra las injurias de los demás y son más fácilmente perseguidos y castigados los malhechores y facinerosos que con las fuerzas solas del que recibe la injuria. Además, perdida la justicia original por el pecado, surgen necesariamente muchas controversias y dificultades, y son evidentemente resueltas mucho más segura y rectamente por la autoridad estatal, que si cada uno fuese su propio juez; ya que fácilmente se deja uno cegar por la pasión y afecto a sus propios bienes y perverte su propio juicio, lo cual no ocurre tan fácilmente en el poder que se constituye como pública autoridad. Y como quiera que las pasiones del hombre después del pecado están inclinadas al mal, y en la juventud demuestra la experiencia que casi todos se dejan dominar por sus depravados instintos, es evidente que si vivieran fuera de la comunidad política, sin que hubiese un poder público superior que los pudiera coercer y oprimir, serían innumerables las matanzas, revoluciones, rapiñas, hurtos, dolos y fraudes, opresión de los débiles por los poderosos..."

- (37) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei. III, 1, 4. (ed. IEP, tomo II, p. 215). También: De legibus, III, 1, 4 (ed. IEP, tomo II, p. 198); III, 1, 5 (ed. cit. tomo II, p. 199); III, 2, 3 (ed. cit. tomo II, p. 202); III, 2, 4 (ed. cit. tomo II, p. 203). Para una exposición más detallada de este punto ver: LANSEROS, Mateo. La autoridad civil en Francisco Suarez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen. Madrid, 1949
- (38) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 10 (ed. BAC, p.165)
- (39) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 10 (ed. BAC, p. 166)
- (40) VITORIA, Francisco de. De Matrimonio, pars II, 1 (ed. BAC, p. 910 y 911): "De lo contrario, la potestad civil sería incompleta y la república estaría privada de lo necesario por no poder legislar lo conveniente a su funcionamiento y sobre cosas no reguladas por otras leyes".
- (41) VITORIA, Francisco de. De iure belli. 19 (ed. BAC, p. 828 y 829): "Todas aquellas acciones que son necesarias para el gobierno y conservación del mundo se incluyen en el derecho natural. Ni puede probarse de otro modo que la república tiene por derecho natural autoridad para castigar a los ciudadanos que le sean perniciosos".
- (42) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 5 (ed. BAC, p. 820). También: Comentarios a la Secunda Secundae. De fide, Spe et Charitate, q. 40, art. 1, 3 (ed. Beltrán de Heredia, tomo II, p. 280. Seguimos la trad. de L. Pereña en su antología de F. de Vitoria: Escritos políticos, p.p. 276), donde dice: "La primera condición es que debe ser declarada por una autoridad pública. Corresponde a los príncipes hacer la guerra. ¿Qué se entiende por príncipes? Porque parece que comprende únicamente a los que no tienen a nadie sobre sí".
- (43) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 19 (ed. BAC, p. 829) También: op.cit. 46 (ed. BAC, p. 848)
- (44) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. IEP, tomo II, p. 302).
- (45) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q. 3, art. 3 (ed. IEP, tomo III, p. 423).

- (46) COVARRUBIAS, Diego de. Practicarum Quaestionum Liber, cap. IV, 1, (ed. Fraga, p. 298) Dice así en este texto: "Aunque el rey, para premiar hazañas gloriosas... en compensación de los servicios hechos a la república, pueda conceder a los nobles, ciudades, villas o castillos, juntamente con la jurisdicción y el mero y mixto imperio..., no puede, sin embargo, transmitir a nadie aquella jurisdicción, que es la máxima que posee el rey, en virtud de la cual se elevan a él las quejas, llamamientos y apelaciones de los jueces inferiores, y otras causas en las que se recurre el rey como a padre supremo de la república". También: In Regulam Peccatum^{II}, parag. 9, 1 (ed. Fraga, p. 27) donde dice: "Tiene derecho de declarar la guerra el príncipe que no reconoce una autoridad superior en su gobierno...".
- (47) LAS CASAS, Bartolomé de. De regia potestate, I, III, 2 y 3 (ed. Pereña, p. 24); I, III, 8 (ed. Pereña, p. 27); II, XII, 3 (ed. Pereña, p. 59).
- (48) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 25 (ed. Pereña, p. 305) Dice: "Más bien el defensor de cada Estado es su propio rey. Y toda república tiene potestad para deponer tal rey si es inicuo... sin embargo, aquella República no tiene juez en el mundo que tenga derecho a castigarla".
- (49) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 1, 1 (ed. cit. tomo I, p. 47): "Por príncipes entendemos, todos los que gobiernan, como emperadores, reyes y cuantos no reconocen superior en el orden político, ya sean personas particulares, o bien repúblicas o ciudades". También: op.cit II, 89, 33 (ed. cit. tomo IV, p. 427).
- (50) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II disp. 21, 1 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 437): "Antes bien tanto los Reyes no sujetos al Emperador, como el Emperador mismo, son supremos poderes en lo temporal, que no dependen de nadie"; II, disp. 100, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 153); II, disp. 100, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 154); II, disp. 100, 8 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 156). Para una exposición más amplia de este tema: FRAGA IRIBARNE, Manuel. "La doctrina de la soberanía en el P. Luis de Molina, S.I.", Revista de la Facultad de Derecho de Madrid (1941), nos. 4-5, p.p 105-121
- (51) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute. Lib. II, cap. IV, (ed. BAE, p. 435 y 436).

- (52) ROA DAVILA, Juan. De exactionibus principum, II, I, 3 (ed. Pereña, p. 50): "Y recuerde el mismo príncipe que está sometido a Dios, rey de reyes, y que deberá comparecer ante su tribunal para darle cuenta de sus obras, aunque no esté sometido en la tierra a ningún otro poder político".
- (53) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio Lusitanorum asiatico, VI, 80 (ed. cit. p. 134): "Es por consiguiente una verdad palmaria que el Rey de Francia, el Emperador y demás soberanos, ni tienen ni reconocen superior en la tierra".
- (54) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Democrates segundo (ed. Losada, p. 13 y 14). También: Del reino y los deberes del rey, Lib. I, 9 (ed. Losada, p. 41), donde dice que "cuando hablamos de rey, conviene entender propiamente por tal aquel que tiene sumo poder sobre todas las cosas, sin apelación".
- (55) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 5, 1 (ed. I.E.P. tomo II, p. 237)
- (56) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 5, 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 237). También: De bello, 2, 4 (ed. Pereña, p. 99)
- (57) VITORIA, Francisco de. De potestate Ecclesiae I, q. III, 3, 4 (ed. BAC, p. 298)
- (58) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 7 (ed. BAC, p. 821, 822)
- (59) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Fide, Spe et Charitate, q. 40, art. 1, 3 y 4 (ed. Beltrán de Heredia, tomo II, p. 281).
- (60) SUAREZ, Francisco. De legibus, I, 6, 19 (ed. Pereña, tomo I, p. 121). Citamos por la ed. de Pereña y no por la del I.E.P., por considerar que la traducción de la primera es mucho más exacta en su sentido que la de la última.
- (61) SUAREZ, Francisco. De legibus, I, 6, 21 (ed. Pereña, p. 123)
- (62) SUAREZ, Francisco. De bello, 2, 4 (ed. Pereña, p. 99)
- (63) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 4, 4 (Ed. Pereña, p. 20): "Y de ello resulta que no es lícito despojar de las cosas, que poseen, a los sarracenos ni a los judíos ni a los demás infieles por el solo hecho de no ser cristianos; y el hacerlo es hurto o rapiña lo mismo que si se hiciera a los cristianos".

- (64) VITORIA, Francisco de. De Indis I, II, 10 (ed. Pereña, p. 54)
 "Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de nadie... Pero como aquellos bienes no carecían de dueño, no pueden ser comprendidos en este título. Y aunque dicho título pueda tener algún valor unido a otro (...), sin embargo, en sí mismo y aisladamente no justifica la posesión de aquellos bárbaros, ni más ni menos que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros".
- (65) VITORIA, Francisco de. De Indis I, III, 1 (ed. Pereña, p. 78)
 "Cuarto, no sería lícito a los franceses prohibir que los españoles recorrieran Francia y aún establecerse en ella, ni a la inversa, si no redundase en daño de ellos o se les hiciera injusticia; luego tampoco a los bárbaros".
- (66) VITORIA, Francisco de. De Indis I, III, 2 (ed. Pereña, p. 81)
 "En suma, es cierto que los bárbaros no pueden excluir de su comercio a los españoles, por la misma razón y del mismo modo que los cristianos no pueden tampoco impedirlo a otros cristianos".
- (67) VITORIA, Francisco de. De temperantia (Ed. BAC, p. 1040 y 1041 1050, 1053). No copiamos los textos por su amplitud y por hacerlo en capítulos posteriores.
- (68) VITORIA, Francisco de. De Indis I, III, 7 (ed. Pereña, p. 86)
 : "Ahora bien, todas estas cosas sería lícito hacerlas con los cristianos, durante una justa guerra; luego también con ellos".
 También: De temperantia (ed. BAC, p. 1053).
- (69) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. I, 16 (ed. Pereña p. 107):
 "Primero porque no tienen más jurisdicción sobre ellos que sobre los franceses; ahora bien: no podemos castigar a éstos, luego tampoco a aquéllos. Segundo, si el soberano no puede hacer la guerra a los franceses, porque no observan la ley natural, tampoco [podrá hacerla] a los bárbaros, ya que éstos pecan menos que aquellos".
- (70) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, 14 (ed. Pereña, p. 143): "Por lo tanto, si hubiera algunos que impidieran viajar y dieran un trato inhumano, hacen una injuria. Pero qué, ¿los indios han inferido alguna vez injurias siendo como son pusilánimes y están desarmados? No es cierto que se hayan portado alguna vez inhumanamente, sobre todo porque los españoles no se han presentado como transeuntes, sino como invasores... tampoco los españoles tolerarían esto a los franceses".

- (71) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, 10 (ed. Pereña, p. 139): "Los franceses están sujetos a su rey según la ley de justicia; por este motivo pueden ser obligados a obedecer, cuando ellos lo impidiesen, Además, no pidiéndonos esta clase de auxilio los jefes de estos pueblos, no hay razón por la que nosotros usurpemos [este derecho] . Como si el rey de Francia, en aquel caso, no nos llamara a nosotros, sería una estupidez entrometernos".
- (72) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 40 (ed. Pereña, p. 229 y 231). Para demostrar ese derecho de los indios dice: "¿Quién dirá que el rey de España no puede prohibir por una ley que los extranjeros no sean admitidos a explotar la plata de España, a cazar y pescar aún en los ríos públicos? Más aún: puede prohibir viajar por España, a no ser que algunos hombres debida y seriamente y de buena fé, pidieran con justa causa pasar por España. Nadie podría negar lo sin injusticia".
- (73) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 17 (ed. Pereña, p. 295). También: op.cit. 15 (ed. Pereña, p. 291)
- (74) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. IV, (ed. BAE, p. 435).
- (75) No aportamos aquí sus textos por analizarlos en capítulos posteriores. Lo mismo de los demás autores que citemos a continuación.
- (76) PEREÑA se ha ocupado de exponer esos derechos fundamentales de los pueblos y a él nos remitimos (PEREÑA, Luciano. La Universidad de Salamanca... p. 119-145).
- (77) SANCHEZ AGESTA, Luis. El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI, Madrid, 1959, p. 111
- (78) VITORIA, Francisco de. De potestate Ecclesiae I, q. I, nº 3-13 (ed. BAC, p. 247-256). Sobre este tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ver, en general, para toda la escuela: HAMILTON, Bernice. Political thought in sixteenth century Spain. A study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suarez, and Molina. Oxford, 1963, p. 69-97

- (79) VITORIA, Francisco de. De potestate Ecclesiae I, q. III, 3 nº 1 (ed. BAC, p. 292)
- (80) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 2 (ed. cit. p. 293)
- (81) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 3 (ed. cit. p. 295 y 296)
- (82) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 4-6 (ed. cit. p. 297-299)
- (83) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 8 (ed. cit. p. 299 y 300)
- (84) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 9 (ed. cit. p. 301)
- (85) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 10 (ed. cit. p. 302)
- (86) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 11 (ed. cit. p. 304)
- (87) VITORIA, Francisco de, op.cit. q. III, 3, nº 12 (ed. cit. p. 305 y 306)
- (88) VITORIA, Francisco de, De Indis I, 2, 7 (ed. Pereña, p. 49)
- (89) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. IEP, tomo II, p. 301). In IV Sent. dist. 25, q. 2, art. 1 (cit. por CARRO, Venancio D. Domingo de Soto y su doctrina jurídica, (2ª ed.), Salamanca, 1944, p. 457-466)
- (90) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, 1-8 (ed. Pereña p. 119-135)
- (91) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, ^{II}parag. 9, 6 y 7 (ed. Fraga, p. 57-75). Practicarum Quaestionum Liber, cap. I, 2 (ed. Fraga, p. 253 y 254).
- (92) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 29, 1-41 (ed. Fraga, tomo I, vol. I, p. 425-450); II, disp. 100, 16 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 158)
- (93) BAÑEZ, Domingo. De Iure et Iustitia Decisiones. Praeambulum de Dominio. Ad Quaestionem LXII, Quaestio IV (cit. por ESPERABE de ARTEAGA, Jesús. "El Derecho de Gentes en las obras de Fray Domingo Bañez". A.A.F.V., V (1932-33), p. 141-144)

- (94) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 5, 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 237 y 238); III, 6, 17 (ed. cit. tomo II, p. 250); III, 22, 1-15 (ed. cit. tomo II, p. 326-331); III, 23, 21 y 22 (ed. cit. tomo II, p. 340). De legibus, III, 6, 3 (ed. I.E.P. tomo II, p. 215). De bello, 2, 5 (ed. Pereña p. 101)
- (95) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 2 (ed. R. Alcalde tomo II, p. 39): "Por lo demás, el Papa tiene también jurisdicción sobre las cosas temporales, en cuanto éstas sean necesarias para el 'fácil desempeño de las espirituales, pues son como complemento de la jurisdicción espiritual".
- (96) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 21, 1-3 (ed. cit, tomo II, p. 37-39).
- (97) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit., I, 8, 20 (ed. cit, tomo I, p. 199)
- (98) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. Internacionalistas españoles del siglo XVI. Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), Valladolid 1932, p. 56)
- (99) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates Segundo... (ed. Losada, p. 46).

37

CONSIDERACION JURIDICO-INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS
INFIELES EN LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO DE GENTES
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII.

I I



ENCUENTRO
DE

Cap. 8.- LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.

1. La sociedad humana, p. 396.
2. La comunidad internacional, p. 398.
 - a) Concepto, p. 398.
 - b) El papa no es señor del orbe, p. 404.
 - c) El emperador no es señor del orbe, p. 410.
 - d) Proceso de división del mundo en Estados, p. 416.
 - e) Pertenencia de las naciones no cristianas a la comunidad internacional, p. 420.
 - f) Los Estados órganos de la comunidad internacional, p. 421.
3. La Respublica Christiana, p. 425.

Notas, p. 436.

Capítulo 8º - LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

1. La sociedad humana

Continuando con el sistema lógico de los teólogos y juristas de la escuela española llegamos a lo que consideraban como el último estadio histórico en la evolución natural de la sociedad, la comunidad internacional. Si, como ^{sobre}señalábamos en el cap. 6º, siguiendo a PEREÑA, persona, soberanía y comunidad internacional, son los tres principios sociológicos que fundamental la sociedad de naciones (1), comprenderemos la importancia que para la comprensión del último tiene el análisis de los primeros. Sólo, pues, sobre la base de sus postulados sobre el hombre es posible comprender sus teorías sobre el Estado y la comunidad internacional.

Centrándonos ya en el tema objeto del presente capítulo, podemos decir, que es sobre dos principios ^{sobre}los que van a construir los autores españoles su concepción de la comunidad internacional. El primero, el principio de la sociabilidad natural del hombre, que se manifiesta no sólo a nivel individual en orden a constituir las comunidades políticas que se llamen Estados o reinos, o a nivel superior, la sociedad humana de todo el orbe, sino que igualmente se manifiesta a nivel de esas mismas comunidades políticas, que por él se integran en esa comunidad internacional. El segundo, el postulado de la unidad fundamental del género humano, unidad de origen y unidad específica, que permite y facilita la existencia de esa comunidad por encima de todas las diferencias concretas existentes, puesto que la base fundamental es idéntica.

Vistos ambos principios en los capítulos anteriores nos remitimos a los textos citados en dichos lugares.

Así, pues, sobre esos postulados surge la comunidad internacional como el último estadio histórico en la evolución natural de la sociedad. Sin embargo, hemos de señalar, siguiendo de nuevo a PEREÑA, que los autores españoles distinguían claramente entre la comunidad natural de los pueblos, que con otras palabras podríamos quizá, con un sentido más amplio, denominar sociedad humana, basada en esa ley inminente de la sociabilidad natural, y la estructura histórica de la comunidad jurídicamente organizada por las comunidades políticas que la integran, basada en la actualización inevitable de la ley de sociabilidad natural (2). Es a esta últi-

ma comunidad a la que nos referiremos cuando hablemos de comunidad internacional, dando por sobreentendido que no es más que la forma de manifestación histórica de la comunidad natural existente entre los pueblos. Es sobre ella que la escuela española, siempre en pos de las realidades, construye su teoría.

El mecanismo de esta construcción, que brevisísimamente esbozamos ahora para aclarar algunos aspectos, es simple. La humanidad, la comunidad universal de los hombres, por la ley de la sociabilidad natural, quedó determinada en comunidades políticas o pueblos, sin que por ello desapareciese la unidad fundamental de la humanidad.

Así, en base a esa misma sociabilidad natural, los pueblos se integran en una unidad superior, formando una unidad orgánica del orbe con su bien común propio y específico. Comunidad, que, en consecuencia, de ninguna forma se reduce a un mero conglomerado de comunidades políticas.

Tenemos, en consecuencia, la comunidad natural de pueblos de que hablabamos. Ahora bien, este fenómeno se materializa, como es lógico en formas concretas a través del proceso histórico. En cada época histórica, y en función del tipo de comunidades políticas existentes aparece un tipo de comunidad de pueblos. La forma histórica que estudian nuestros autores es la que toma como base la existencia de las comunidades políticas que conocemos con el nombre de Estados soberanos, es la comunidad natural de pueblos que llamamos comunidad internacional (3).

Sin embargo, esta comunidad internacional, caracterizada principalmente por los Estados soberanos, no tiene como únicos sujetos a éstos, sino que también forman parte de ella, como sujetos, con las matizaciones que haya que hacer respecto de algunos autores, los hombres. Es una comunidad que engloba a toda la humanidad, ya integrada en comunidades políticas, ya en pueblos, ya individualmente.

Finalmente, y como previo, a exponer la concepción de la comunidad internacional en los autores de la escuela española, digamos que la idea de la existencia de una sociedad humana, de una comunidad internacional, la encontramos concretamente en VITORIA (4), SOTO (5), FRAY LUIS DE LEON (6), MOLINA (7), ACOSTA (8), SUAREZ (9), FREITAS (10) y en general en todos los autores de la escuela española. Incluso comparte idéntica idea un autor como SEPULVEDA (11).

2. La comunidad internacional

a) Concepto

Evidentemente, la concepción sobre la comunidad internacional de los autores de la escuela española, solo puede realizarse, con el carácter universal que la dieron, a través de la toma de conciencia de la nueva realidad existente a raíz de la ampliación de los espacios conocidos. La revolución espacial, la aparición de nuevos pueblos no cristianos, la ruptura del mundo medieval y la transformación radical del mundo internacional, tantas veces puesta de manifiesto a lo largo de la tesis, exigían nuevos conceptos, nuevas formulaciones teóricas capaces de integrar ideológicamente las nuevas realidades. De esta forma VITORIA y los demás autores de la escuela española, principales y directos afectados por lo nuevo, hicieron surgir, mediante una toma de conciencia de las consecuencias humanas, sociológicas y jurídicas de los dichos hechos, la idea innovadora, en su planteamiento, que no en sus principios, de una comunidad internacional de pueblos y hombres, que abarcaba a todo el orbe, y fundada sobre una base estrictamente natural y humana.

Ya hemos indicado al tratar de la sociedad humana cuales son las notas características más generales de la comunidad internacional tal como la entiende la escuela española. Nos fijaremos ahora en algunos detalles que nos faltan.

Si la mayoría de los autores configuran la comunidad internacional, explícita o implícitamente, como un todo orgánico que abarca a todo el orbe, incluyendo Estados, pueblos e individuos, con su bien común propio, se plantean también el problema del poder, de la autoridad a nivel de esa comunidad, al igual que lo habían hecho al tratar del Estado. En términos generales, y con las matizaciones que se harán, se puede decir que la tesis que domina es la que habla de la autoridad de todo el orbe, siguiendo la fórmula vitoriana. Sin embargo, planteada en estos términos la cuestión, el problema de la autoridad en la comunidad internacional se presentaba de forma muy abstracta. Ello significaba, de acuerdo con su concepción democrática del poder, que de igual forma que el poder del Estado residía en principio en el pueblo, lo mismo sucedía en esa otra comunidad. Era la propia comunidad internacional como todo orgánico la que tenía el poder. No obstante, al actualizarse la comunidad internacional, al presentarse bajo una forma histórica determinada, se producía, al igual que en su teoría del Estado, una concreción del poder, que a través del acuerdo tácito o expreso de la propia comunidad internacional pasaba a ser ejercido por unos órganos muy específicos.

Aplicado esto a la forma histórica de la comunidad internacional que analizan nuestro autores, la autoridad internacional pasaba a ser ejercida por los propios Estados, que se transformaban en órganos de la comunidad internacional.

De esta forma, por ejemplo en VITORIA, la soberanía de los Estados quedaba condicionada por la autoridad de todo el orbe. El Estado sobre todo en la concepción vitoriana pasaba a ser una parte o provincia del orbe.

Tal tendencia, que llega a su máxima con VITORIA, retrocederá dando paso a la concepción que considera a los Estados soberanos por encima de la comunidad internacional. Concepción que llegará a ser mayoritaria.

Este fenómeno sociológico que hemos señalado tenía que completarse por un paralelo fenómeno jurídico. Es decir, la comunidad internacional exigía, como toda sociedad, un ordenamiento jurídico que la regulase. De esta forma, aparece en nuestros autores el concepto de derecho de gente, como derecho propio de esa comunidad. Pero este tema pertenece a otro capítulo.

Fijadas estas líneas generales, ^{Veamos} ~~siguiente~~ como se expresan al respecto los propios autores.

No hay duda de que en este aspecto VITORIA, a parte de dar el paso transcendental de su formulación, va a marcar una cota insuperable durante mucho tiempo.

Es este autor el primero en concebir a todos los hombres y pueblos constituyendo una comunidad internacional, al modo de las comunidades políticas de los reinos o Estados, y completamente y estadio superior a éstas. El hecho motivador de tal concepción, la revolución espacial y la aparición de nuevos pueblos no cristianos, nos es ya conocido, por lo que no entramos en él. Las bases teóricas en las que se apoya, la unidad del género humano y la sociabilidad natural, no eran originales, sino que venían de muchos siglos atrás. El resultado es, sin embargo, totalmente nuevo: la idea de todo el orbe, como comunidad universal de pueblos, fundada en una base natural y humana.

Se trata de una concepción de todo el orbe como verdadera sociedad organizada, con su propio ordenamiento jurídico.

Veamos sus palabras, tan citadas por otra parte: "Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes... y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque esta dado por la autoridad de todo el orbe" (12). Texto que completa en la misma elección cuando dice: "Siendo una república parte de todo el orbe.." (13).

Aparece, así, una comunidad internacional organizada, dotada de una auténtica autoridad, la autoridad de todo el orbe. Esta autoridad aparece en la concepción vitoriana dotada de poder legislativo, como hemos visto, e igualmente dotada de potestad ejecutiva y coercitiva, como lo expresa a través de un texto de su relación De Iure Belli: "No solo es lícito esta, sino que después de obtenida la victoria, recobradas las cosas y aseguradas la paz y la tranquilidad, se puede vengar las injurias inferidas. Para probarla hay que notar que los príncipes, no sólo tienen autoridad sobre los súbditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe. Y aún parece que por derecho natural, pues de otro modo el mundo no podría subsistir si no hubiese en algunos autoridad y fuerza para atemorizar a los malos y reprimirlos, a fin de que no dañen a los inocentes. Todas aquellas acciones que son necesarias para el gobierno y conservación del mundo se incluyen en el derecho natural. Ni puede probarse de otro modo que la república tiene por derecho natural autoridad para castigar a los ciudadanos que lo sean perniciosos. Y si la república puede hacer esto con sus súbditos no hay duda que el orbe podrá también hacerlo con los hombres perniciosos y malvados, y esto ha de ejecutarlo por medio de los príncipes". (14)

De esta forma, la comunidad internacional en la concepción de VITORIA, no solo es universal, sino que ^{se} presenta como un todo orgánico, como una verdadera sociedad organizada. La idea de república que emplea para designarla, así como el hecho de acudir al Estado o república para justificar la propia acción de la sociedad internacional, hacen patente el grado de desarrollo orgánico que la comunidad internacional tiene en la mente de nuestro autor. Por otra parte las continuas referencias en ~~toda~~ su obra a la autoridad de todo el orbe, que se manifiesta a través del consentimiento o común acuerdo de la mayor parte de los pueblos (15), y que veremos en detalle al tratar del derecho de gentes, no hacen más que ratificar lo dicho.

Por lo que a los sujetos de esa comunidad internacional se refiere, hemos visto como aparecen los Estados o naciones como sujetos primarios de la misma, al igual que lo son del derecho de gentes. Pero también los individuos aparecen como sujetos de esa comunidad y del derecho que la rige. Ellos son el elemento esencial, sin el cual la sociedad internacional es inconcebible, al mismo tiempo que son la razón última de la existencia de esa comunidad. Esto aparece claramente cuando VITORIA desarrolla los títulos legítimos de libre comunicación, comercio, emigración, residencia, defensa de los inocentes y derecho de misión, a través de los cuales aparecen las personas individuales como sujetos (16).

Finalmente, como ya hemos señalado, la comunidad internacional en la concepción de VITORIA tiene su propio y específico bien común que está por encima de los bienes particulares de los Estados. Así dice que "Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la fuerza fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe o de la cristiandad pienso que por eso mismo sería injusta" (17). Según el autor, "las guerras deben hacerse para el bien común" (18). También respecto del derecho de gentes aparece la idea de que debe ordenarse al bien commun. En este sentido dice que "aunque no siempre derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si está encaminado al bien común de todos" (19).

En definitiva, VITORIA alumbra una nueva concepción de la comunidad internacional, que alcanza con él un grado que, a nivel de formulación doctrinal, sus contemporáneos serán incapaces de superar. Más adelante veremos otros aspectos concretos de esta concepción. De momento nos limitamos a sus líneas generales.

En SOTO vemos claramente la magnitud de la innovación de VITORIA en su concepción de la comunidad internacional. SOTO que manifiesta una evidente identidad en toda su doctrina con su compañero, brillando a idéntica altura, como hemos visto, se manifiesta en un nivel inferior en este punto. A pesar de que reconoce la existencia de una sociedad humana, de una comunidad natural que abarca a todo el orbe y de que afirma que nadie es señor de todo el orbe, pues esto solo es posible por consentimiento de todo él, que éste se haya dividido en repúblicas (20), y que el derecho de gentes es común a todos los hombres y pueblos (21), no formula, sin embargo, una concepción clara de la comunidad internacional, al menos en sus textos conocidos.

Con todo SOTO no desconoce el concepto de comunidad, como lo demuestra en su relección De Dominio (1534-1535), donde dice: "... por derecho de naturaleza la potestad civil está en toda república; por consiguiente, si alguien fuese señor del orbe, lo sería por elección de todo el orbe y no por derecho de naturaleza o por derecho divino. De aquí que tomemos el argumento de que tampoco por derecho positivo existe un señor del orbe, porque de ser esto así a lo sumo lo sería por consentimiento de todo el orbe eligiéndole; empero nunca consintió todo el orbe en un superior; por consiguiente. Quiero decir, por tanto, que si el orbe pudiese concurrir por sí mismo o por sus procuradores podría ciertamente elegir un señor de todo el orbe como Francia o España elige uno; pero nunca se hizo así..." (22). Importante texto que nos indica la similitud de pensamiento con VITORIA en la cuestión de la comunidad internacional, a pesar de que no llega a la precisión de aquel.

Algo parecido sucede con CANO, que si bien formula con claridad una concepción orgánica del orbe, siguiendo a VITORIA, sin embargo, no alcanza la precisión y desarrollo de éste. Así nos habla de que la guerra, como medio de vengar las injurias inferidas, ha sido introducida por derecho de gentes "en virtud de la autoridad de todo el orbe con el fin de hacer posible la conservación del Estado" (23).

COVARRUBIAS va a continuar igualmente en la línea vitoriana, señalándonos como la comunidad internacional, que forma ese todo orgánico que abarca el orbe, está dotada de una autoridad que reside en el consentimiento libre de todos los pueblos, en virtud de la cual puede elegir la forma de gobierno que quiera. Sus palabras son de lo más expresivas: "Al contrario de lo que sucede con la potestad espiritual, la temporal total y suprema pertenece a la misma comunidad y reside en ella, y, por consiguiente, será supremo señor temporal superior a todos en todo el orbe aquel que sea elegido y constituido como tal por la república de todo el orbe... por la misma ley natural el poder sobre todo el orbe reside en la república de todo el orbe" (24).

La idea de comunidad internacional se repetirá también en PEÑA (25) y MOLINA (26), aunque ^{de} forma muy tímida.

De los autores citados y de los omitidos, se deduce el paso de gigante dado por VITORIA en la formulación del concepto de comunidad internacional, pues es necesario llegar a finales de siglo para encontrar de nuevo, no ya superada, sino incluso planteada a su mismo nivel, dicha idea. Será a SUAREZ a quien corresponda tal honor. Los autores de la escuela española que escriben entre ambos, aunque son conscientes de la existencia de una comunidad del género humano, de la no existencia de un señorío universal del papa o del emperador, de la división del mundo en Estados y de la existencia de un derecho de gentes re regulador de todos los pueblos, no son, sin embargo, capaces de formular una concepción de la comunidad internacional, limitándose cuando más a repetir alguna idea de VITORIA.

Con SUAREZ cambia radicalmente el panorama. Como ha señalado PEREÑA, corresponde a este autor el haber logrado la formulación más perfecta de una sociedad histórica de estados soberanos (27). Establece la existencia de los Estados soberanos como comunidad perfecta, pero recalca su interdependencia y necesidad de asociación y comunicación, proclamando con enorme precisión el principio de la solidaridad de los Estados, base de la comunidad internacional. Al igual que VITORIA es sobre la unidad de origen y específica del género humano y la ley de sociabilidad natural que formula el concepto de comunidad internacional.

. Al igual que VITORIA señala como ese todo orgánico, ese fenómeno sociológico, exige un paralelo fenómeno jurídico, que lleva a la existencia de una comunidad jurídico-internacional.

Sus palabras, aunque citadas exhaustivamente, no podemos menos de volverlas a transcribir: "La razón de esta parte y de este derecho es que el género humano, por muy dividido que esté en distintos pueblos y reinos, siempre tiene alguna unidad, no sólo específica sino también - por decirlo así - moral y política: a ella se refiere el precepto natural de mutuo amor, el cual alcanza a todos, aun a los extraños y de cualquier pueblo. Por eso, aunque cada ciudad perfecta, Estado o reino sea en si mismo una comunidad perfecta compuesta de sus miembros, sin embargo, todas ellas son de alguna manera miembros de este universo que abarca todo el género humano, pues esas comunidades por separado nunca son tan autárquicas que no necesiten de alguna ayuda, asociación y comunicación mutua, unas veces para estar mejor y para mayor utilidad, otras veces por cierta necesidad e indigencia moral, como es claro por el uso mismo. Por esta razón necesitan de algún derecho... En efecto, así como en un Estado o región la costumbre introduce un derecho, así en todo el género humano la practica pudo introducir el derecho de gentes" (28). La misma idea se repite más adelante: "Pues, aunque el género humano no haya sido congregado en un solo cuerpo político, sino que haya sido dividido en distintas comunidades, sin embargo, para que esas comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz - cosa que era necesaria para el bien del universo - convino que, como por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes; y estos son los que se llaman derecho de gentes, el cual, según hemos dicho, se introdujo más por tradición y costumbre que por constitución alguna" (29).

Hemos señalado la identidad de pensamiento al respecto entre VITORIA y SUAREZ, sin embargo, se ha recalcado frecuentemente la existencia de importantes diferencias entre ambos autores en cuanto a la concepción de la comunidad internacional, hasta el punto de afirmar, en base a la dosis de voluntarismo existente en SUAREZ que para éste no existe la comunidad internacional como un todo orgánico, sino que lo que hay es una pluralidad de Estados soberanos (30). Para nosotros esto no puede afirmarse, pues los textos citados no dejan dudas en la cuestión.

Con todo, es evidente que hay una diferencia entre los autores señalados que, como ha dicho LEGAZ LACAMBRA, se sitúa más bien en la fundamentación misma de la comunidad internacional. Mientras que en VITORIA, la comunidad internacional parece poseer un sentido más institucional y objetivo, en SUAREZ parece dominar el voluntarismo, implicado por la existencia de Estados soberanos, que representan un contrapeso a la idea, no menos acusada en dicho autor, de la comunidad internacional que forma todo el orbe (31). Y es que en SUAREZ, mucho más que en VITORIA, la circunstancia de su tiempo, materializada en la existencia de los Estados soberanos, gravita fuertemente en su teoría.

Analizado el concepto general de comunidad internacional en la escuela española del derecho de gentes, fijémos a continuación, en algunos aspectos concretos de esa concepción de la sociedad internacional, que, desarrollados en algunos casos por más autores que el concepto en sí, son piedra fundamental para la formulación de éste, al mismo tiempo que nos sirven para ir aclarando toda su doctrina sobre los pueblos infieles.

b) El papa no es señor del orbe

Evidentemente la concepción de la comunidad internacional, que hemos visto, implicaba de por sí la negación de cualquier tipo de señorío universal, aunque esta forma de gobierno mundial tuviese alguna posibilidad de realizarse, dado que podía tener lugar a través del consentimiento de todo el orbe.

Sin embargo, el hecho era que ni tal señorío había existido, ni existía en la sociedad internacional con que se enfrentaban nuestros autores. Esta, como hemos señalado, se caracterizaba por la existencia de pueblos y Estados soberanos, y, por lo tanto, independientes e iguales entre sí, comunidades perfectas que no admitían superior.

Una tal constatación suponía la superación de las concepciones medievales, basadas en la teocracia o en el cesarismo, que establecían un principio jerárquico en la comunidad internacional.

Dicha negación denotaba, en consecuencia, la nueva evolución que, como reflejo de los nuevos hechos, se producía en las concepciones teóricas. Este modernismo de los autores de la escuela española aparece nítidamente en los argumentos que utilizan, y que veremos, a la hora de afirmar sus tesis.

Por otra parte, no puede olvidarse que las bases teóricas de la concepción negadora de un señorío universal, se habían ya establecido a lo largo de la Edad Media. Recordemos el reconocimiento que a partir del siglo XIII se produce en la doctrina, reflejo de una práctica que venía de mucho antes, de la existencia de reinos independientes del Imperio, y el desarrollo del concepto de summa potestas, por un lado, así como la existencia de una vía intermedia que se apartaba de las concepciones teocráticas y cesaristas, dando a la luz la teoría de la potestad indirecta del papa en lo temporal.

Si hemos visto como nuestros autores seguían esa vía intermedia a la hora de analizar el poder de la Iglesia en lo temporal, si hemos visto su afirmación de que el orbe se halla dividido en Estados, no nos puede sorprender su negación de un señorío universal de todo el orbe, consecuencia y presupuesto lógico de sus anteriores afirmaciones.

Nuestros autores niegan, pues, que el papa sea señor del orbe, que tenga potestad temporal sobre toda la tierra y que, por lo tanto, pueda disponer de las tierras, pueblos, reinos o Estados en que se halla dividido el orbe. Y si el concepto de comunidad internacional sólo es posible encontrarlo en contados autores, en este punto, por el contrario, todos se extienden en sus análisis no dejando dudas en su formulación.

Esta unanimidad es importante e implica un cambio doctrinal revolucionario, pues, pensamos que todavía a principios del mismo siglo XVI, recordemos entre otros a PALACIOS RUBIOS, MATIAS DE PAZ y FERNANDEZ DE ENCISO, en la corte española, tienen pleno predicamento los autores teocráticos. Sin embargo, en un periodo de poquísimos años se produce un cambio radical que lleva a la desaparición de la concepción teocrática. La asimilación por los autores de las nuevas realidades, como hemos dicho, léase descubrimiento de un Nuevo Mundo y acontecimientos europeos, así como la afirmación y renovación de la línea tomista, son los datos fundamentales para explicar el cambio.

En éste, como en tantos otros puntos, es VITORIA quien da el paso transcendental que arrastra a todos los demás autores. Que tal paso no era fácil, lo demuestra el ^{hecho} ~~hecho~~ de que había entonces prácticamente el derecho de España al Nuevo Mundo se había sustentado, además de en el descubrimiento y ocupación, fundamentalmente en la donación pontificia contenida en las Bulas alejandrinas, donación que se entendía con efectos materiales, no sólo espirituales. De esta forma la negación del señorío universal del papado, con todo lo que ello implicaba, derrumbaba sin lugar a dudas el principal título que España tenía en las Indias.

000400

VITORIA, que sostiene tal tesis a lo largo de toda su obra (32), consecuente con su teoría de la potestad indirecta del papa y de la comunidad internacional, no duda en emparentar la tesis en la relección De Indis con el problema de los títulos que España tiene en el Nuevo Mundo, estableciendo como segundo título ilegítimo el que la posesión de aquellos territorios se tenga por la autoridad de Sumo Pontífice.

Si es en la relección De potestate Ecclesiae I donde más ampliamente trata esto, como vimos al ocuparnos de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual, es en la De Indis en donde más suointamente y más en relación con nuestro objeto de estudio, los pueblos infieles, expone su negación del señorío universal del papa.

VITORIA empieza diciendo: "El segundo título que se alega, y con arrogancia por cierto, para justificar la posesión de aquellos territorios es la autoridad del Sumo Pontífice. Dicen que el Sumo Pontífice es monarca de todo el orbe, aun en lo temporal, y pudo, por consiguiente, y así lo ha hecho, nombrar príncipe de aquellos bárbaros a los reyes de España" (33). A continuación nos enumera algunos de los autores que han defendido tal postura, el Ostiense, Antonino de Florencia, Agustín Triunfo, Silvestre Prierias, autores todos que hemos visto ya, para después exponer con más detalle cómo de acuerdo con esa concepción, el papa podría nombrar príncipes de los bárbaros a los reyes de España, y, en el supuesto de que esto no se pudiera hacer, al menos el hecho de que los infieles no reconociesen el señorío universal del papa era motivo suficiente y justo para declararles la guerra y someterlos (34).

Ante tal teoría, sienta las siguientes proposiciones, exponentes de su concepción:

1ª "El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio". En su favor cita a TORQUEMADA, JUAN DE ANDRES, HUGO DE SAN VICTOR, INOCENCIO IV y SANTO TOMAS, autores cuyas doctrinas conocemos. Sus argumentos parten de considerar que si Cristo no tuvo el dominio temporal del orbe, menos lo podría tener el papa, demostrando, al igual que lo hizo cuando negó el señorío universal del Emperador, que tal dominio no lo tiene el papa ni por derecho natural, ni derecho divino, ni humano. Por otro lado, si el papa no tiene potestad espiritual sobre todos los infieles, mal la podría tener temporal, acaba diciendo (35).

2º "Aún admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera esta potestad política sobre todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares", por ser aneja al Papado (36).

3º "El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales". Es la teoría de la potestad indirecta del papa que ya vimos en el capítulo anterior y que implica la negación del señorío universal (37).

4º "El Papa no tiene ningún poder temporal sobre esos bárbaros ni sobre los demás infieles". Esta tesis se desprende, como dice, de las anteriores (38).

De lo precedente, dice, se sigue que "aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes y territorios". La razón es evidente, si tal dominio del papa no existe, no se les puede exigir que reconozcan algo inexistente. En este punto echa a pique la opinión teocrática, que ya analizamos, que afirmaba que se podía hacer la guerra a los infieles que no reconocían el señorío de la Iglesia (39).

Su conclusión es que dicho título no es válido contra el derecho de los infieles (40).

Con ello VITORIA establecía, con argumentos irrefutables, la negación del señorío universal del papa, sentando un principio básico para la construcción de su concepción de la comunidad internacional.

Los demás autores seguirán esa línea.

SOTO, al contrario de lo que hace cuando se refiere al emperador, no se extiende mucho en su negación del señorío universal del papa, coincidiendo en esto al pie de la letra con VITORIA, y apoyándose también en que Cristo no tuvo poder temporal directo, por lo que tampoco lo tendrá el papa, que solo tiene potestad indirecta en lo temporal. El papa no era, pues, señor del orbe como algunos habían afirmado y en consecuencia no pudo dar ese dominio a los príncipes cristianos (41).

Por su parte, CANO, que en la exposición de la cuestión sigue el mismo método que vimos en VITORIA, no se aparta nada de sus consideraciones.

Empieza planteando el problema de si se puede atacar a los bárbaros por comisión del papa, señalando como la solución depende de otro problema: "¿Es el Papa señor del orbe" (42).

Después de exponer la corriente que así lo afirma (43), procede a negar la verdad de tales opiniones.

Inicia su argumentación acudiendo a las clases de infieles señalados por CAYETANO, para centrarse en la tercera, que es la que interesa, la de los infieles que nunca, ni de hecho ni de derecho, han estado sometidos a la Iglesia (44).

A continuación, delimitado el campo, establece sus proposiciones que por ser prácticamente las establecidas por VITORIA, no copiamos. En resumen, niega la potestad temporal del papa, o que la haya entregado a los príncipes; señala como aún en el caso de que la tuviera no sería causa de guerra, por no poderse demostrar a los bárbaros; afirma que la potestad temporal del papa es indirecta, y concluye negando que, en consecuencia, tenga el papa potestad alguna sobre los bárbaros. (45).

Finaliza la cuestión analizando en detalle los argumentos de la doctrina contraria que expuso al principio. Debe recalcar-se aquí que, separándose de VITORIA y SOTO, no niega, limitándose a poner en duda, el dominio temporal de Cristo (46).

Sobre los mismos pasos y sintetizando la doctrina vitoriana está COVARRUBIAS, quién establece que "el Romano Pontífice no tiene jurisdicción temporal ni en acto ni en hábito, ni sobre todo el mundo ni siquiera sobre los cristianos, a no ser en la medida en que sea necesario para ejercer el poder de jurisdicción espiritual más útil y mas fácilmente" (47).

Igual doctrina, aunque con diversos argumentos en cuanto a la negación del señorío universal del papa, encontramos en CARRANZA (48), PEÑA (49), VAZQUEZ DE MENCHACA (50), BAÑEZ (51), MOLINA (52), SALAZAR (53), BENAVIDES (54), SUAREZ (55), FREITAS (56) y en general todos los demás autores.

Sin embargo, no faltan autores que, en su deseo de seguir basando el derecho de España en Indias en el título de la donación pontificia con alocance temporal, continúan afirmando el señorío universal del papa como es el caso de Melchor de AVALOS. Este autor, partidario del Ostiense, opina que no hay duda alguna respecto al poder temporal del papa para hacer concesión de tierras infieles a los príncipes cristianos, respecto de los mahometanos, idólatras e infieles que pecan contra la naturaleza. Solo respecto de los que son simplemente infieles puede plantearse alguna duda en su opinión. Para él, el poder temporal directo del papa es un hecho claro, que viene demostrado por la propia Bula de concesión (57).

Al mismo tiempo se ha de señalar la existencia de autores que, sin afirmar tal señorío universal, implícitamente se podrían incluir en dicha corriente, dada la amplitud con que entienden la potestad temporal del Pontífice. Aquí habría que incluir a aquellos que interpretan las Bulas alejandrinas dándolas sentido de donación temporal. Al tratar de dichas Bulas ya señalamos los autores que seguían tal postura. De momento, por ello, nos limitaremos a considerar el caso de SEPULVEDA.

Es SEPULVEDA un autor que como los demás niega el señorío universal del papa, considerando lógicamente que el Sumo Pontífice está dotado de una potestad temporal en orden a lo espiritual. Hasta aquí, no hay diferencia con los autores de la escuela española vistos, pero si se examina la amplitud de esa potestad indirecta, se ve que el papa puede para SEPULVEDA hacer todo en lo temporal, pues siempre redundará de alguna forma en beneficio espiritual.

Tal postura aparece claramente en su Apología: "aunque la potestad eclesiástica que dió Cristo a su Iglesia verse principalmente en las cosas tocantes a la religión, se extiende, sin embargo, muy largamente por todo el orbe y abarca también el imperio civil y a toda clase de cosas, si parece exigirlo así el gobierno de la religión y el modo de su propaganda, como lo pide grandemente este negocio de los bárbaros" (58).

Del anterior texto, así como de otros que se podrían citar, se deduce, pues, su negación de un señorío universal del papa, lo que, por otro lado, nos confirma el propio LAS CASAS, en el Tratado Aquí se contiene una disputa de controversia (59).

Sin embargo, como decíamos, si se analiza esa potestad indirecta tal como resulta del texto citado o como se manifiesta concretamente en otras partes de su obra, donde el papa aparece con autoridad para dar leyes a los infieles y emplear la fuerza en su cumplimiento (60), o someterlos si no cumplen la ley natural (61), o donar las tierras de infieles a príncipes cristianos, con posibilidad de usar la fuerza si no se someten (62), se ha de concluir que su postura, que en términos generales no difiere de la del resto de la escuela, se separa rotundamente de esta en su materialización concreta. Es algo parecido a lo que sucedía respecto a la cuestión de la servidumbre natural.

En definitiva lo que nos interesa resaltar de esta negación generalizada del señorío universal del papa, no es tanto cómo se manifiesta respecto de los infieles, cuestión ésta, la del poder del papa respecto de los infieles, que se estudiará en un capítulo

posterior, cuanto lo que supone como elemento base en la elaboración de una concepción de la comunidad internacional. Sin tal negación, al igual que sin la negación del señorío universal del emperador, que veremos a continuación, no era posible llegar a establecer el concepto de una comunidad internacional integrada por pueblos y Estados soberanos, independientes, e iguales, y basada en postulados naturales. Si pensamos en la importancia que el concepto de Etnarquía cristiana tiene en la Edad Media como idea por la que se explicaba el mundo, caeremos en la cuenta de la transcendencia del paso dado con la negación de tal señorío en la elaboración doctrinal de una nueva visión del mundo. La comunidad internacional tal como la entendían nuestros autores solo podía surgir con la superación de la concepción teocrática y la comprensión conceptual de la existencia de un mundo constituido por comunidades políticas independientes.

c) El emperador no es señor del orbe

Si la negación del señorío universal del Romano Pontífice era condición indisoluble para llegar al concepto de comunidad, igual sucedía con la negación del señorío universal del emperador. Superada la concepción teocrática, era necesario lo mismo respecto de la cesarista. De esta forma las dos corrientes medievales dejaban paso a una nueva concepción del mundo sobre la base del reconocimiento de la existencia de pueblos y Estados soberanos. Una vez más la realidad se imponía en la teoría y ésta se transformaba en explicación y reflejo de aquella. La negación del señorío universal del emperador suponía también el paso ideológico de un mundo medieval a un mundo moderno.

VITORIA señala entre los títulos ilegítimos la afirmación de que "el Emperador es el dueño de todo el mundo". Y dice; "Hay que averiguar en primer lugar, si es verdad que el Emperador es dueño de todo el orbe y, por tanto, de los bárbaros en cuestión". Al igual que respecto del papa, procede a continuación a exponer los argumentos de los que eso afirman (63), para pasar inmediatamente a exponer su tesis, contraria a la anterior.

Su primera conclusión es: "El emperador no es señor del orbe". Y se prueba porque no lo es ni por derecho natural, en virtud del cual todos los hombres son libres, habiéndose introducido el dominio y la jurisdicción por derecho humano, ni por derecho divino, ya que ni antes ni después de la venida de Cristo se otorgó tal señorío universal, ni por derecho humano, pues no hay leyes que lo conceda, y si la hubiera no tendría valor, pues la ley supone jurisdicción, y esta no existía sobre todo el orbe. Tampoco, continua, el Emperador obtuvo "el dominio del orbe por legítima sucesión, ni por donación, ni permuta, ni compra, ni por justa guerra, ni por elección, ni por cualquier otro título legal como es evidente. Luego nunca el Emperador fue señor de todo el mundo" (64).

Finaliza la cuestión con una segunda conclusión que priva definitivamente al supuesto título de toda legitimidad: "Aun suponiendo que el Emperador fuese señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos príncipes quitando los antiguos y cobrar impuestos". La razón es sencilla, pues aún en ese caso no se atribuye al Emperador el dominio de propiedad, sino sólo el de jurisdicción que no le da derecho a disponer sin mas de esas tierras (65)

Quedaba así zanjado el tema. Con la negación de ambos señorios universales aparecía abierto el camino para la existencia de la comunidad internacional.

SOTO va a seguir el mismo método que su compañero, aunque analizando más en detalle la cuestión. Ese método aparece ya en la relación De dominio y se repite en el tratado De Iustitia et Iure, demostrando ser un tema que interesaba.

Primero, sienta la cuestión: "Si el Emperador es señor de todo el orbe" (66). E inmediatamente procede a poner en claro los términos de la misma. Señala que se refiere al dominio de jurisdicción y no al de propiedad, respecto del cual es absurdo ~~plantearse~~ ^{plantearse} ~~preguntarse~~ (67), y que es respecto de todo el mundo, y no respecto a lo que los romanos llamaban mundo, que era la parte del mundo conocida y por ellos sometida (68).

Su conclusión no ofrece dudas: "Aunque la Majestad Imperial sea una institución y un don de Dios, sin embargo no hay razón que haga creíble que su imperio se extienda por todo el mundo..." (69). "El Emperador no es señor del orbe, ni tiene jurisdicción tan universal que se extienda a todo el orbe.." (70).

Los argumentos en los que la apoya son los mismos de VITORIA. El Emperador no es señor universal por ningún título. Ni el derecho divino-positivo, ni el derecho natural, ni el derecho positivo - de gentes y civil - le conceden tal prerrogativa.

No lo es por derecho natural, en virtud del cual todos nacen libres y nadie es señor de los demás (71). Tampoco por derecho divino positivo, pues nunca hubo tal concesión (72). La cuestión se limita así al derecho humano, al derecho de gentes y civil.

Es aquí donde SOTO se extiende más y donde sus ideas tienen más interés para el concepto de comunidad internacional.

Aclarado que por derecho natural todos nacen libres, dice: "Por tanto, si hay alguno que sea dueño del mundo, lo será por institución y concesión de la sociedad... Ahora bien, para que una sociedad instituya un rey, o un emperador, a quien transpasar su autoridad, se requiere que se reúna en asamblea general, o que por lo menos la mayor parte de ella consienta en tal elección. Pues bien, nunca en el mundo se celebró tal asamblea, ni tampoco se reunió en una décima parte... Por tanto, nunca hubo un solo emperador que fuera dueño del mundo". (73). El texto correspondiente de la relación De dominio, presenta aun más claro su argumento: "... por derecho de naturaleza la potestad civil está en toda la república; por consiguiente, si alguien fuese señor del orbe, lo sería por elección de todo el orbe y no por derecho de naturaleza o por derecho divino. De aquí que tomemos el argumento de que tampoco por derecho positivo existe un señor del orbe, por que de ser esto así a lo sumo lo sería por consentimiento de todo el orbe eligiéndolo; empero nunca consistió todo el orbe en un superior; por consiguiente. Quiero decir, por tanto, que si el orbe pudiese concurrir por si mismo o por sus procuradores, podría ciertamente elegir un señor de todo el orbe como Francia o España elige uno; pero nunca se hizo así..." (74). La teoría democrática del poder, valía, así, no sólo en la sociedad civil, sino también en la comunidad internacional, echando abajo cualquier concepción imperialista. Solo a través del consentimiento de todo el orbe, o de la mayor parte de él, es posible, al igual que en el Estado, que exista un señor universal, y esto es imposible, pues, como él mismo señala, las nuevas tierras y pueblos descubiertos de ninguna forma pudieron participar en tal consentimiento. (75)

Pero aún va más lejos, añadiendo, al anterior argumento, una razón de utilidad. Aun en el supuesto dice de que fuese posible tal asamblea de todas las naciones y se procediese a elegir un solo monarca, esto no sería conforme con el propio derecho natural, pues el príncipe no "puede alentar con su calor toda la sociedad extendida por todas las regiones y por todos los pueblos, para que pueda conocer, enmendar, corregir y disponer todo lo que suceda en una provincia cualquiera. Uno solo no puede recibir con rapidez las noticias de cualquiera parte del mundo, ni enviar a cualquier parte sus pretores, u otros ministros, ni bastigar lo que en todas partes suceda, y hasta su temor no puede llegar a tan extensos lugares". En definitiva, dice, "como el poder sea para ejercerlo, si su ejercicio es imposible de lograr en límites tan dilatados, se seguiría que su institución ha sido una cosa inútil. Más ni Dios ni la naturaleza hacen nunca nada en vano..." (76).

Con todo SOTO, si bien no deja resquicio al posible señorío universal del Emperador, reconoce a la dignidad imperial una superioridad sobre los demás príncipes, que no solo es puramente honorífica, especialmente respecto de los príncipes cristianos (77). La tradición medieval continua pesando.

CANO, que también se plantea la cuestión a propósito de los indios, sigue los argumentos señalados.

Después de referirse a las razones de los que reconocen señorío universal al Emperador, dice: "Esta teoría es falsa. Ja más un solo hombre dominó todo el orbe" (78).

Sus razones son históricas, como cuando alega que nunca fueron súbditos del Imperio romano "los armenios de Asia, los príncipes de Africa y los principales reinos de Alemania"; de utilidad, al modo de SOTO, cuando dice que "el Imperio de todo el orbe, que nadie podría servirlo utilmente", como lo demuestra el que incluso ahora "no puede atender el imperio a todos los problemas, a pesar de que son pocos los reinos que le están sujetos" (79), y jurídicas.

No lo es por derecho natural, pues los hombres son libres y ni siquiera es conveniente a la naturaleza, pues "no conviene a los antípodas caer en nuestra política". No lo es por derecho divino, pues no consta en ningún lado. Solo podría serlo por derecho humano, por derecho de gentes, que es positivo, y respeta la libertad natural. Pero tampoco lo es, pues por derecho de gentes nunca ha sido el emperador señor de todo el mundo. La razón es, empleando el mismo argumento de SOTO, que falta la voluntad universal. Sus palabras textuales son: "tampoco por derecho humano, porque nunca todos [los pueblos] constituyeron un solo príncipe, ni pudieron al mismo tiempo ponerse de acuerdo para este fin, y no pueden todos ser obligados por el acuerdo de unos pocos ignorándolo los demás" (80). Como en VITORIA y SOTO, la concepción medieval del mundo dejaba paso a una comunidad internacional, dividida en pueblos y Estados y basada en un consentimiento universal, que era su principio ordenador.

La misma doctrina encontramos en COVARRUBIAS, que acude a los argumentos ya conocidos de que no lo es por derecho natural, ni por derecho divino, ni por derecho humano, pues no ha existido un consentimiento universal de todos los pueblos, ni por conveniencia o utilidad (81), concluyendo que "si el Emperador no es dueño de todo el mundo, ni siquiera en cuanto a la protección, resulta evidente que no puede declarar la guerra a los infieles y gentiles, cuyas provincias aún no ocupa, porque estos le rehúsen sumisión y obediencia" (82), que es la cuestión a propósito de la cual se había planteado el tema.

CARRANZA (83), PEÑA (84), MOLINA (85), BAÑEZ (86), SUAREZ (87), FREITAS (88) siguen idéntica opinión, acudiendo a las mismas razones de sus predecesores en la escuela.

VAZQUEZ DE MENCHACA tampoco se separa de tan generalizada doctrina (89), pero, sin embargo, desarrolla in extenso el argumento de que tal señorío universal sería irrealizable por los innumerables daños, retrasos, injusticias, etc, que se seguirían para las tierras alejadas, además de que al existir un superior sobre el orbe, nadie podría acudir en ayuda de los necesitados de acuerdo con las exigencias de la solidaridad humana que resultan de la comunidad internacional (90). Así, para este autor las exigencias derivadas de la solidaridad internacional impiden la existencia de un Imperio universal, reforzando con ello la concepción de la comunidad internacional desarrollada por la escuela española y dando contenido al derecho de gentes que la rige.

Tradicionalmente se ha venido señalando que SEPULVEDA no pertenecía a esta corriente negadora del señorío universal del emperador, debido a su concepción imperialista. ANDRES MARCOS negó tal aserto alegando que no había un solo texto en que SEPULVEDA se nos presentase haciendo gala de tales teorías imperialistas (91).

En nuestra opinión es cierto que SEPULVEDA no afirma expresamente el señorío universal del emperador, en el sentido estricto de que el Emperador tenga dominio de jurisdicción sobre todo el mundo. La realidad histórica de los Estados soberanos independientes del Imperio y su consiguiente concepción de la comunidad internacional (92) le impedían afirmaciones de este tipo. Sin embargo, no es menos cierto que este autor sigue una concepción imperialista. En toda su obra hay un continuo deseo de que el dominio español se extienda a todas las partes del mundo, allanando este camino con toda clase de títulos que reputa legítimos y encontrando su última justificación en un tácito mandato divino. Pero quizás quede más patente esta concepción imperialista que señalamos en su Exhortación a la guerra contra los turcos, donde nos ha dejado unas líneas esclarecedoras de su postura y del providencialismo de ese imperialismo. Por otro lado, este mismo texto nos demostrará que la institución imperial, en la mente de SEPULVEDA, no es algo caduco y simbólico, sino que, si bien no implica la jurisdicción sobre los demás príncipes cristianos, si supone un deber de velar por esa cristiandad y un deber de ser juez, arbitro y pacificador de la misma. La institución imperial no había perdido su vigencia para nuestro autor.

Permítenos ya sus palabras: "Así, pues, ¿porqué no despiertas y te lanzas, oh César, con prontitud por este camino que Dios y el destino te muestran hacia las mas altas empresas y hacia el dominio del orbe terraqueo?... tus hazañas no son causadas por fuerzas o determinación humanas, sino por la providencia del cielo y el cuidado inmediato de Dios y que tu eres llamado por tácita voz

divina a la cumbre de todas las cosas. Ea, pues, felicísimo Emperador, rompe con toda clase de demora para la lucha, acaba con estas guerras, que, si buscamos la verdad, poco tienen de provecho y dignidad, y devuelta a los cristianos la paz tan deseada, apresúrate a esta empresa, pon en ella toda tu alma y todas tus fuerzas, pues a ella te llama tu deber de Emperador y te exhorta a emprenderla tu piedad para con la patria y para con Dios y la religión, la cual se encuentra en un difícil trance, a una con la libertad y salvación de la República cristiana (...) Socorre a tu piadoso hermano, ayuda a los demás cristianos que sufren e imploran tu apoyo con gemidos y lágrimas contra el cruelismo enemigo que amenaza al mundo cristiano con suplicios y la exterminación, sino acepta su durísima esclavitud.... El mismo (Dios) sea guía y autor de que, bajo tu imperio y dirección de la guerra, el resto del mundo se una al dominio de los cristianos y a su santísima Religión" (93).

En definitiva, SEPULVEDA, realista, no afirma el señorío universal del Emperador, reconociendo la existencia de una sociedad internacional, pero, sin embargo, al contrario de los autores de la escuela española que hemos visto, estima utilísimo, deseable y posible que esa monarquía universal se establezca, viendo en ello un deseo divino. El peligro turco, acuciante en el momento que escribe esas palabras, y las continuas guerras intestinas de la cristiandad, explica en gran parte la postura del cronista oficial del Emperador.

En idéntico sentido que SEPULVEDA están las manifestaciones del historiador FERNANDEZ DE OVIEDO, respecto al dominio universal del Emperador, quien dice: "Y así nos enseña al tiempo, e vemos palpable lo que nunca debajo del cielo se vido hasta agora en el poderio e alta majestad de algun principe cristiano. Y así se debe esperar que lo que esta por adquirir y venir al colmo de la monarquía universal de nuestro César, lo veremos en breve tiempo debajo de su ceptro; y que no faltará reino, ni secta, ni género de falsa creencia, que no sea humillada y puesta debajo de su yugo y obediencia. Y no digo sólo esto por los infieles, pero ni de los que se llaman cristianos, si dejaron de reconocer por superior (como deben y Dios tiene ordenado), a nuestro César..." (94)

Miguel de ULCURRUM, por el contrario, en su obra Catholicum Opus imperiale regiminis mundi, publicada en 1525, si va a considerar al Emperador señor universal de todo el orbe.

Siguiendo a PEREÑA (95), que ha estudiado con detenimiento al autor, podemos decir, que ULCURRUM parte en su concepción de una base democrática. Para él, el poder de todo el orbe se encontraba en un principio en la voluntad universal de todos los pueblos. Sin embargo, el orbe a causa del desenfreno de los hombres y para mejor garantizar el orden social, se vió obligado a trasladar ese poder a unos pocos. Así, en ese periodo, el derecho de gentes, que en el estadio anterior tenía su origen en la voluntad universal de todos los pueblos, pasa a ser creado por los rectores

y jefes de los pueblos, elegidos por éstos y que hacían sus veces (96).

Pero ULCURRUM no se detiene en ese estadio, correspondiente a la sociedad internacional de la época, con una constitución aristocrática del orbe, sino que continuando con su proceso de integración llega a la monarquía universal.

A causa de la anarquía, de la dificultad de la constitución de nuevas leyes generales en el proceso de la historia y para lograr una mayor garantía del derecho de gentes frente a la arbitrariedad de los reyes, según el autor, la constitución aristocrática del orbe evolucionó a la monarquía universal. Por consentimiento de todas las gentes fue creado el emperador, señor universal, que es origen del derecho de gentes, que hace las veces del orbe para bien de la sociedad, y garantiza ese derecho con el método coactivo de la fuerza. El Emperador, señor universal, aparecía así como Rex Regum y el Derecho de gentes como ley imperial, los reyes pasaban a ser apéndices del imperio (97).

El hecho de que ULCURRUM elabore su concepción imperialista sobre unas bases democráticas, fundada en el concepto de derecho de gentes con un sentido dinámico de la evolución histórica del orden social, hace de él, como ha señalado PEREÑA, un precursor de VITORIA y una de las figuras próceres de la escuela española (98). El que se separe en el punto concreto del señorío universal del emperador del resto de los autores de la escuela no le priva de su pertenencia a ella como precursor.

ULCURRUM refleja perfectamente las ambiciones medievales de organización internacional y el sentido imperialista de Carlos V.

Constituye, pues, una excepción en la línea negadora que hemos estudiado y nos da idea al mismo tiempo del rapidísimo y total cambio que con VITORIA tiene lugar. De la Edad Media se pasa a la Moderna en el campo del pensamiento. Del imperio universal a la comunidad internacional.

d) Proceso de división del mundo en Estados

Sentado por los autores de la escuela española la no existencia de ningún señorío universal, ya vimos como elaboraban el concepto de comunidad internacional sobre la base de la existencia de comunidades políticas independientes que por vínculos de solidaridad e interdependencia llegaban a constituir un todo orgánico, una a modo de república, una sociedad universal.

El elemento esencial de la misma es el hombre, pero el elemento que la caracteriza y la da una forma histórica concreta es el estado soberano. Analizada la teoría del Estado en un capítulo anterior, fijémosnos ahora en el proceso de división del mundo en Estados tal como aparece en los autores de la escuela, por cuanto servirá para perfilarlos aún más su concepción de la comunidad internacional.

Este punto, como es lógico, constituye la antítesis del ~~II~~ anterior. Negado el señorío universal, viene la afirmación de que el mundo se repartió en Estado, lo que constituía un argumento más en/contra de dicho señorío. De nuevo la dinámica de la historia y de su evolución en el orden social se hace patente en los autores españoles.

Por otro lado, en la mayoría de los autores este proceso de división será producto del derecho de gentes, pues en el estado de naturaleza, de acuerdo con el derecho natural, todas las cosas, con alguna excepción, como las mujeres, eran comunes. Así, la división de las cosas, de los dominios, vendrá determinada primero por el derecho de gentes y después por el derecho civil. La división de los Estados por derecho de gentes. Todo como única manera de que el género humano pudiese subsistir, todo como exigido por la propia naturaleza, y, por tanto, natural.

Vamos a fijarnos, dado que es cuestión común a todos los autores ya estudiados, sólo en aquellos que de una forma más expresa aluden a esta división del mundo en Estados.

VITORIA, trata del tema a propósito de la negación del señorío universal del Emperador, acudiendo a él, como un argumento más en su favor, dejándonos al mismo tiempo una pequeña exposición de los títulos de adquisición de la soberanía, y señalando como la división de las jurisdicciones se realiza a través del derecho humano.

Dice: "y esto se comprende fácilmente recordando los títulos y modos de sucesión como la soberanía y los reinos se han transmitido hasta nuestros tiempos. Así, pues, prescindiendo de lo que pasó antes del diluvio, después de Noe el mundo fue divino en varios reinos y territorios.... Y por el mismo Génesis sabemos que por los descendientes de Noe se formaron ~~ad~~diversas naciones y pue**blo**s ya sea que en algunas regiones alcanzaron el señorío por tiranía (...), ya sea que reuniéndose varios en un lugar de común acuerdo se constituyeran en Estados estableciendo sobre ellos un príncipe soberano. Pero lo cierto es que por estas formas o por

otras no muy diferentes empezaron los principados y los imperios en el mundo, y han continuado así por derecho de herencia, por conquista o por otros títulos, sucediéndose hasta nuestros tiempos o, por lo menos, hasta la venida del Salvador" (99).

A continuación, VITORIA afirma que después de la venida de Cristo no varió la situación.

SOTO, aunque no se extiende como su compañero, nos deja idéntico principio: "De donde se sigue que es de derecho de gentes no solo la división general, sino también que unas naciones ocupen esta región y otras naciones hayan ocupado otra" (100).

Lo mismo se ha de decir de COVARRUBIAS, quien afirma que la división de las cosas es de derecho humano (101), para establecer, cuando niega el señorío universal del Emperador, que el mundo está dividido en Estados: "Príncipes, sin embargo, hay en el mundo que no están sometidos a ningún Emperador o Cesar por grande que sea y justísimamente son libres e inmunes de su jurisdicción..." (102).

LAS CASAS repite idéntica idea, recalcando su procedencia del derecho de gentes, que consiste en el acuerdo o pacto de la comunidad: "de donde resulta que el acuerdo o pacto común o de toda la comunidad o multitud, en el cual consiste el derecho de gentes, derivado de la razón natural, introdujo y aprobó que las tierras y las casas se dividieran y se diesen en propiedad, de tal manera que cada cual supiera que era lo suyo propio y se cuidase de ello, con miras a la convivencia ~~y~~ pacífica de los hombres que habitan en común y de otras utilidades que alegan los doctores" (103). Y respecto de los Estados en concreto: "De la manera dicha se dividieron por las tierras y las gentes y se ayuntaron en lugares, hicieron ciudades, constituyeronse los reinos y fueron criados los reyes..." (104).

En VAZQUEZ DE MENCHACA aparece estudiada la cuestión con muchísima amplitud. La exposición del tema y los conceptos son los mismos: ".... porque aún cuando en el derecho natural de gentes primitivo, toda la tierra era común para todos los pueblos en cuanto al uso, y no era absolutamente de ninguno en cuanto a la propiedad y dominio, sin embargo, en el derecho de gentes secundario, comenzó a dividirse y separarse de aquel uso común a todos los pueblos, de suerte que, por ejemplo, España fuera de los españoles, Francia de los franceses y lo mismo las demás regiones respecto a los pueblos que la habitaban, etc..." (105) Sin embargo, el autor, de acuerdo con su concepto del derecho de gentes, nos pone de manifiesto el carácter histórico, y por lo tanto, mudable que tiene esta división del mundo en Estados: "En tales lugares, enseñamos también que todas las cosas que hay son de derecho de gentes

secundario, no son eternas e inmutables, al igual que las que son de mero derecho civil, y , por consiguiente, que pueden caer en desuso. De aquí sucede que todos los principados profanos del mundo y todas las jurisdicciones pueden igualmente caer en desuso, de la misma suerte que con frecuencia pueden y suelen caer en desuso las restantes cosas nacidas del derecho de gentes secundario" (106).

MOLINA, siguiendo esa doctrina comun que distingue los dos estados, establece también que la división de las cosas es de derecho de gentes, de derecho humano positivo (107) y lo aplica a la división del mundo en estado: "En efecto, desde que el genero humano cayo del estado de inocencia por el pecado, fue necesario introducir el dominio de la jurisdicción con cierta fuerza coercitiva para contener a los hombres en su propio oficio, evitar y castigar las injurias, conservar entre ellos la paz y la tranquilidad. Y multiplicados los hombres y dispersados por todo el orbe, fue necesario dividir este dominio, constituyendo numerosos gobernantes que rigiesen las varias provincias, ciudades y pueblos" (108).

Hasta ahora hemos visto que en todos los autores las jurisdicciones encuentran su fundamento último en el pecado. Al tener lugar este, desaparece el estado de la inocencia y se introduce el desorden social. Para superarlo y vencer la anarquia se hacen necesarias las jurisdicciones, la aparición de unos gobernantes capaces de imponer el orden y salvaguardar a los buenos. El Estado nace, así, a consecuencia del pecado. La filosofía agustiniana de la historia sigue presente.

Con SUAREZ, que reconoce también la división del mundo en Estados (109), sin embargo, se va a producir un cambio. Este autor no liga la división del mundo en Estados al pecado, ni al estado de naturaleza/caída, estimando que los estados se habrían dado incluso en el estado de inocencia: "A pesar de todo parece que ha de afirmarse que si durase el estado de inocencia los hombres habrían de tener entre ellos comunidades políticas como pueden darse en la comunidad perfecta o en el reino. Lo defienden, SANTO TOMAS, Cayetano, Liponano y Benedicto Pereira. El argumento fundamental debe consistir en que la reunión de los hombres en ciudad no se da accidentalmente por razón solamente del pecado o de la corrupción de la naturaleza, sino que de suyo conviene al hombre en cualquier estado y pertenece a su perfección" (110). El cambio tiene su importancia pues constituye un paso más en la distinción entre las ordenes natural y sobrenatural.

Para acabar este tema solo queremos señalar como en ULCURRUM también hay un proceso de división del mundo en Estados, recordemos su constitución aristocrática del orbe, pero, sin embargo, el proceso histórico que en los demás autores culmina en esa división estatal del mundo, por considerar perjudicial una consideración superior, en ULCURRUM sigue adelante llegando a la monarquía universal, y, por lo tanto, a la negación de un mundo repartido entre Estados soberanos.

La comunidad internacional, pues, tiene como característica fundamental para los autores de la escuela española el estar integradas por Estados independientes. Ellos son los que hacen posible que exista tal comunidad internacional. Comunidad internacional y Estados soberanos, son, desde la escuela española del derecho de gentes, conceptos inseparables. Ellos son los primeros en elevar a teoría la forma histórica de sociedad internacional que se les presenta.

e) Pertenencia de las naciones no cristianas a la comunidad internacional

Cuando hablamos del concepto de comunidad internacional, ya señalamos como uno de los logros más fundamentales de la concepción de la escuela española fue, de acuerdo con la distinción entre orden natural y sobrenatural, la de sentar sobre una base estrictamente natural y humana la existencia de la comunidad internacional. Y como, en consecuencia, una de las características más revolucionarias de la doctrina española habría sido la de considerar la comunidad internacional como universal, como integrada por toda clase de hombres, pueblos y Estados, independientemente de cualquier consideración que no fuese estrictamente natural y humana. De esta forma los criterios de religión y civilización no jugaban en principio papel alguno en orden a la pertenencia a la comunidad internacional. Cristianos y no cristianos, bárbaros y civilizados, entraban, en principio, en igualdad de derechos en la comunidad internacional, que abarcaba a todo el orbe.

Pretendemos, ahora, dar fe de que tales ideas están presentes en nuestros autores de la escuela española. Sin embargo, como en capítulos posteriores habremos de analizar en detalle esos principios y sus manifestaciones concretas, nos vamos a limitar de momento, con el fin de no alargar el capítulo, a citar, sin traerlos a colación, los lugares en que tales principios generales aparecen. Con ello queremos completar el concepto de comunidad internacional que estudiamos.

VITORIA como en tantas otras cuestiones es el primero que con extensión se ocupa de esta universalidad de la comunidad internacional incluyendo en ella por lo tanto con plenos derechos a los pueblos no cristianos (111) y estableciendo la igualdad soberana de todos los Estados, fieles e infieles (112).

000121

Identicas ideas, aunque con diferencias en su desarrollo y posteriores limitaciones en algunos autores, aparecen en SOTO (113), CANO (114), COVARRUBIAS (115), CARRANZA (116), LAS CASAS (117), PEÑA (118), VAZQUEZ DE MENCHACA (119), VERACRUZ (120), MOLINA (121), BAÑEZ (122), ACOSTA (123), SALAZAR (124), BENAVIDES (125), ROA DAVILA (126), SUAREZ (127), FREITAS (128) y SILVA (129), lo que nos demuestra el universalismo, a efectos de reconocimiento de los pueblos infieles, de la comunidad internacional en la escuela española. Si después en algunos autores se limita este principio llegando a afirmaciones restrictivas de los derechos jurídicos-internacionales de los pueblos infieles, ello no obsta para la generalidad con que se afirma la soberanía de todo tipo de Estados fieles e infieles dentro de la sociedad internacional.

En cuanto a SEPULVEDA hemos de decir que, aunque parte de la legitimidad de los Estados infieles, ~~cu~~^{los} reconoce expresamente, y, por lo tanto, los incluye dentro de la sociedad de todas las naciones, lo hace, consecuente con su imperialismo, desde una postura de superioridad de los Estados cristianos, que tienen pleno derecho a ocupar esos pueblos infieles, no porque carecieran de señores y sus Estados no fueran legítimos, que lo son, sino porque esos pueblos estaban faltos del imperio de los cristianos y de pueblos civilizados (130). Esta doctrina nos demuestra que SEPULVEDA admite la soberanía de los pueblos infieles, el mismo dice que la sola infidelidad no priva del dominio, hasta tanto los cristianos no los conquisten, a lo cual tienen derecho por ser infieles y bárbaros, para enseñarles la verdad y la civilización.

El imperialismo cristiano de este autor nos recuerda algo la doctrina de ULCURRUM, con la diferencia de que SEPULVEDA aspira a llegar al imperio universal, que es su meta, desde un mundo que todavía está dividido entre Estados, mientras que ULCURRUM considera al mundo ya en este estadio, aunque haya Estados que no lo reconozcan y se enfrenten al Emperador.

f) Los Estados, órganos de la sociedad internacional

Al tratar del concepto de comunidad internacional hicimos ya referencia a la autoridad dentro de la misma, señalando como la idea predominante en la escuela era que la autoridad residía en todo el orbe. Indicamos también como este hecho, acentuadísimo en VITORIA, se iba debilitando con el tiempo, paralelamente al asentamiento de los Estados soberanos, mientras que estos empezaban, en la concepción de la comunidad internacional de los posteriores autores, a jugar un papel cada vez más relevante en lo que a autoridad internacional se refiere, caso de SUAREZ. Sin embargo,

precisabamos finalmente como, si bien habia diferencias importantes en el grado de asentó que ponían VITORIA y SUAREZ en el orbe y en los Estados, respectivamente, estas no implicaban la existencia de dos concepciones de la comunidad internacional, pues tanto en uno como en otro, aun por supuesto que en distinto grado, en la comunidad internacional como tal, estaba el fundamento de la autoridad, siendo los Estados los órganos a través de los cuales esa autoridad se materializaba.

Ahora, pretendemos ver esta cuestión sobre los textos de los autores y dando cabida en la misma al resto de la escuela. Con ello, creemos, que el concepto de comunidad internacional que dara claro. No entramos, en consecuencia, en cómo la autoridad internacional es ejercida por los Estados según los maestros de nuestra Escuela. El carácter moderno y actual de la cuestión es evidente.

En VITORIA, como en los demás autores españoles, la cuestión de la autoridad internacional no se puede comprender sino se tiene en cuenta su teoria de la sociedad civil. En ella se proclama como hemos visto, de un lado, la necesidad del poder (131) y que el poder reside en la república (132), de otro, que "no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud (...), fue necesario que la administración se confiase a alguno o algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o varios" (133).

Aplicado esto a la comunidad internacional, y teniendo en cuenta que el autor nos señala como el nivel de organización de la misma no llega a ser tal que exista un organo central, hemos de deducir que la autoridad de todo orbe, cuyo fundamento está en toda la sociedad internacional, en VITORIA se materializa, para ser efectiva, a través de los Estados. Al estar la sociedad internacional rudimentariamente organizada, son los propios Estados los que ejercen el poder coercitivo y ejecutivo, como ^{efectores} ~~ejecutores~~ de esa autoridad internacional, y en virtud de esa misma autoridad.

Esta materialización de la autoridad internacional la vemos en la relación De iure belli, en un texto ya citado al ver al contenido de aquella, y del que entresacamos dos frases: "Para probar lo hay que notar que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus subditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe... Y si la república puede hacer esto con sus súbditos, no hay duda que el orbe podrá también hacerlo con los hombres perniciosos y malvados, y esto a de ejecutarlo por medio de los príncipes" (134).

Fijándonos únicamente en aquellos autores que de forma precisa señalan a los Estados como órganos de la sociedad internacional, pues al tratar del concepto de comunidad internacional establecimos ya la doctrina de la escuela respecto a la cuestión de la autoridad internacional, a la cual nos remitimos, nos encontramos con MOLINA.

A medida que nos alejamos de VITORIA tenemos una sociedad internacional en la que cada vez se precisan más y más los Estados soberanos como sujetos y órganos de la misma. Es lógico, pues, que esta se refleje en los autores. Es el caso de MOLINA, que nos ha dejado un texto en el que los Estados aparecen ya en primer plano como órganos de la sociedad internacional. Dice así: "De otro modo sería desdichada la condición de cualquier Estado, que sería molestado constantemente por los enemigos, si al no existir ningún superior común en la tierra que pudiera castigar las injurias inferidas a dicho Estado, sólo fuese lícito defenderse de los enemigos, sin poder proseguir después la persecución del derecho de guerra para vengar la injurias recibidas porque siempre estará la República lesionada, y los malos se volverían más salvajes en sus injurias, nunca habría paz y seguridad en el Estado... (135).

Idéntica idea expresa ACOSTA cuando escribe "... que no sólo es lícito a la república defenderse contra el injusto agresor, lo mismo que cualquier particular, y rechazar la fuerza con la fuerza, sino que además puede por propia autoridad vengar las injurias que se le hayan inferido, lo cual no es lícito a los particulares; pues claramente muestra la razón que un ciudadano privado tiene a quien reclamar y pedir justicia, esto es, al público magistrado, del cual con razón puede esperar la reparación de la injuria; pero una república contra otra república no tiene para poder acudir a un tribunal superior y común a ambas y, por tanto, si por sí misma no venga la injuria, sucederá que, violada y herida por todas partes, no pueda rehacerse y perezca" (136).

En estos dos autores citados observamos ya el cambio que se va produciendo en la concepción de la comunidad internacional. La concepción jurídico-organizada de la comunidad internacional según VITORIA se debilita. La soberanía de los Estados se va perfilando cada vez más autónoma y extrema. Aunque no se niega la existencia de la autoridad de todo el orbe, sí se niega su virtualidad, pasando los Estados a ser en la práctica la única autoridad en la comunidad internacional. Si esta conclusión no se impone radicalmente, por cuanto el orbe como tal sigue presente en sus teorías, sí nos encontramos alejados de la autoridad del totus orbis tal como la concibió VITORIA. Paralelo a este proceso, va teniendo lugar una progresiva eliminación del individuo como sujeto de esa comunidad internacional, como nos lo demuestran los textos señalados y, por lo tanto, la comunidad internacional de VITORIA, in

cluyendo naciones e individuos con personalidad jurídico-internacional plena, se va alejando. Los individuos empiezan a considerarse en cuanto súbditos de un Estado. Sin embargo el cambio no es total, sólo se vislumbra. El realismo político es cada vez más fuerte en nuestros autores.

Este proceso, que señalamos, alcanza su culminación con SUAREZ. Si es en él, como vimos, donde con más nitidez aparece el concepto de comunidad jurídica-internacional, también lo es que la soberanía de los Estados pasa a primer plano y la voluntad de los mismos alcanza una importancia que antes los escolásticos desconocían. Vista ya su concepción de la comunidad internacional y las diferencias que le separan de VITORIA, limitémonos a su consideración de los Estados como órganos de la sociedad internacional.

En SUAREZ el problema de la autoridad no tiene el mismo planteamiento de VITORIA. A nivel moral no hay duda de que SUAREZ considera que tal autoridad está en toda la comunidad internacional como un todo orgánico, como lo demuestra su concepto de la misma. ¿Pero a nivel político y práctico? Dejemos que el propio realismo del autor nos lo diga: "Porque en todo el mundo no hay un sólo Estado, ni un sólo reino temporal, sino diversos y muchísimos, que no forman entre sí un cuerpo político. Por eso no fué conveniente tampoco que para todo el mundo hubiera un sólo monarca ni - hablando más en general - una sólo autoridad o un único órgano de gobierno político y humano. Más aún, hablando de una manera general y humana, no era posible que la hubiera" (137). Y en De legibus: "Luego, según el curso de la naturaleza humana, ni existe ni existió, ni pudo moralmente existir poder alguno humano legislativo universal para todo el mundo...". En consecuencia, aunque todo el mundo se gobierna por leyes civiles y está obligado a ellas, según consta moralmente de todos los pueblos que tienen alguna civilización y no son completamente bárbaros, sin embargo, no todo él se rige por las mismas leyes sino que, divididos convenientemente, cada Estado o reino se gobierna por sus propias leyes" (138).

Aunque los dos textos citados se refieren y han de entenderse referidos a la imposibilidad de un imperio universal y a la imposibilidad de una legislación civil única universal, por cuanto para legislar civilmente están los Estados, respectivamente nos dan, sin embargo, un indicio de la concepción internacional de SUAREZ, ya que implícitamente hacen referencia a la comunidad jurídica internacional y sobre todo nos descubren un protagonismo de los Estados desconocido anteriormente.

Lo que se confirma con un último texto, que plantea y resuelve directamente la cuestión: "El argumento de razón consiste en que como dentro de un mismo Estado, en orden a conservar la paz, es necesario un poder legítimo que castigue los delitos, así en el orbe, para que los distintos Estados vivan en armonía, debe

existir el poder de castigar las injurias de un Estado contra otro: más este poder no reside en ningún superior, pues nosotros suponemos que no existe ninguno; es, pues, necesario que este poder exista en el soberano del Estado injuriado, al cual, por razón de aquella injuria, el otro ofensor queda sujeto; consecuentemente esta clase de guerra ha sido instituida en lugar de un tribunal que administre justo castigo". (139)

A nivel práctico y político son, pues, los Estados las auténticas autoridades de la comunidad internacional. El derecho a declarar la guerra no se debe a una delegación de la autoridad de todo el orbe, sino que es algo inherente a la soberanía estatal. Sólo a un nivel moral habla SUAREZ de una autoridad internacional de toda la comunidad universal. Para el autor son los Estados las últimas instancias que es posible encontrar a nivel político.

La autoridad del totus orbis de que hablaba VITORIA no coincide con la concepción suareciana, más positiva, más práctica. La concepción de SUAREZ es más relativa, refleja mejor la realidad internacional que la concepción vitoriana. Si en VITORIA la idea del totus orbis domina a la idea de Estado, en SUAREZ es la idea de Estado con su voluntarismo la que domina a la de comunidad internacional, aunque como señalamos de ninguna forma esta ausente en su concepción. Como ha dicho PEREÑA, corresponde a SUAREZ el haber logrado la formulación más perfecta de una sociedad histórica de Estados soberanos (140). Pero ello dentro de una concepción de la comunidad internacional que en sus principios es común a toda la escuela.

Con esta última cuestión dejamos ya el tema de la comunidad internacional, entendida en el sentido de todo el orbe, para fijarnos en una comunidad internacional particular, restringida a un grupo de Estados, que viene caracterizada por motivos religiosos; la Respublica Christiana.

3. La Respublica Christiana

Al hablar de las características generales de la escuela española señalamos como la magnífica y nueva concepción de la comunidad internacional que dan a la luz nuestros autores, sobre unas bases naturales y humanas y con un criterio objetivo y universal, quebraba al tocar el tema del papel que la cristiandad tenía en la misma. La fe cristiana continuaba al igual que en la Edad Media actuando como factor de discriminación. Decíamos entonces que la escuela española, a pesar de los pasos de gigante que da,

no rompe, de forma radical, pues por su origen, constitución, creencias y momento histórico no podía hacerlo, con la consideración de la fe cristiana como factor actuante a nivel de sociedad internacional, cuyas normas vienen influidas por esa creencia, provocando con ello, la supremacía de la cristiandad sobre los pueblos no creyentes. Igualdad si, decíamos, pero hasta un cierto límite, pues, los Estados cristianos, la Iglesia, tienen por su religión derechos exclusivos en su actuación respecto de los demás pueblos.

Pretendemos por ello acabar este capítulo dedicado a la comunidad internacional viendo el papel que la cristiandad juega en la concepción internacionalista de la escuela. El interés de este aspecto para nosotros es enorme, pues en él se encuentran los elementos fundamentales para estudiar las relaciones entre los pueblos cristianos y no creyentes. Por otro lado, esto nos servirá para mostrar el papel de puente que nuestros autores han realizado, a pesar de sus afirmaciones universalistas y objetivas y de sus buenos propósitos, en el pensamiento internacionalista, entre una sociedad internacional, la medieval, dominada por criterios y discriminaciones de base religiosa, a una sociedad internacional laica, la que se desarrolla a partir del siglo XVIII, dominada por criterios y discriminaciones de orden civilizador. El entronque entre unos criterios y otros, el periodo en que se van perfilando los primeros y se van matizando los segundos, bajo la óptica de una concepción nueva de la sociedad internacional en lo político, económico y jurídico, es el que corresponde a nuestros autores, que sientan las bases de la nueva sociedad internacional que se desarrollará en los siglos siguientes.

De momento y dado que en capítulos posteriores nos ocuparemos de ello, prescindimos del estudio concreto de las instituciones a través de las cuales se manifiestan esos criterios discriminadores, como son los derivados del derecho de misión y del derecho de intervención, para tratar de analizar cual es el concepto de cristiandad en la escuela española y qué papel genérico le corresponde a la misma en la comunidad internacional recién constituida.

Para encastrar el tema, acudimos como tantas otras veces a PEREÑA, quién refiriéndose a VITORIA, aunque en unos términos generales aplicables como tales a la escuela española, dice que "entre el orbe, comunidad general de la humanidad con derechos y leyes obligatorias, y el Estado, comunidad política con intereses concretos, existía la Cristiandad como comunidad de pueblos europeos con derechos también específicos y un bien común

propio" (141). Así, la cristiandad como tal cobra una entidad particular dentro de la comunidad internacional. ¿Cuál es ésta? ¿Qué papel le corresponde?

Es en VITORIA donde la comunidad cristiana va a tener más importancia. A pesar de que, como vimos, niega el señorío universal del papa y del emperador, a pesar de que afirma la potestad indirecta del papa en lo temporal - ya señalamos como en él, en este último punto había una contradicción, cuando expresa en concreto el poder del papa, concediéndole un poder temporal que no encaja con el resto de su teoría -, VITORIA hereda las ideas universalistas cristianas propias de la Edad Media, atribuyendo a la cristiandad un papel que hoy nos parece desmesurado, pero que en su época estaba de lleno en la línea común del pensamiento. La misma evolución que se va a producir a este respecto en el autor, es un reflejo de la nueva realidad internacional que se impone y de su toma de conciencia ante la misma.

De esta forma, nos encontramos con que, en la relación De potestate civili, VITORIA nos deja una propuesta de Monarquía universal cristiana, que aunque no es más que una hipótesis, no deja de ser al mismo tiempo un deseo: "Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aún contra la voluntad de la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aún estorbándolo los otros, puede crear un monarca al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer" (142).

No hay duda de que el modelo de que parto es la Iglesia, como lo demuestran sus propias palabras, que veremos a continuación, pero es evidente también que tal monarquía implica una organización temporal, ante la cual desaparecerían las soberanías estatales, dada la comparación con la república que hace para justificar la monarquía universal.

La razón de esta monarquía universal cristiana la encuentra VITORIA en su conveniencia para la defensa y propagación de la fe cristiana. No olvidemos que escribe en plena amenaza turca, en un momento en que el protestantismo divide Europa y que las luchas entre Francisco I y Carlos V impiden todo atisbo de unidad.

Dice así: "Toda la Iglesia es en cierto modo una república y un cuerpo... luego tiene poder de conservarse y fundarse y de constituir la forma de organización mejor con la cual pueda defenderse de los enemigos" (143).

Por ello, llega a atribuir a la Iglesia, en virtud de un poder indirecto, el poder de obligar, llegado el caso, a que los cristianos elijan un monarca: "Además, estando el fin temporal debajo del espiritual, y ordenándose a él... si el tener un monarca fuese conveniente para la defensa y propagación de la Religión cristiana, no veo porque no puedan aquellos a quienes corresponde disponer de lo espiritual obligar a los cristianos a erigir un monarca..." (144).

Esta preocupación por la suerte de la cristiandad, que materializa a través de su ideal de monarquía universal cristiana, aparece también reflejada en otro texto suyo: "Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta". Aquí ya no habla de algo hipotético, sino de la cristiandad tal como existe, atribuyéndola unos intereses, un bien común, que están por encima de los particulares de los Estados cristianos. Que la situación europea es la que le mueve a escribir esas palabras, aparece claro, si no lo estaba ya, en el ejemplo con el que explica su afirmación: "Por ejemplo, si la guerra fuese de los españoles contra los franceses - aún teniendo, por otra parte, motivos justos y siendo ventajosa para España -, cuando se hace esa guerra con mayor daño y fractura de la cristiandad, y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, deberá desistirse de esa guerra" (145). La cristiandad, independientemente de su ideal de monarquía universal, constituye así para VITORIA una comunidad internacional particular, ante cuyo bien común ceden los de los Estados cristianos. Si concebía el orbe como un todo orgánico, lo mismo va a hacer con la cristiandad, con la república cristiana.

En sus escritos posteriores abandona VITORIA la utopía de una monarquía universal cristiana, y, acorde con la realidad, evoluciona hacia una concepción más internacionalista, que, por otro lado, ya había esbozado en la relección De potestate civili.

Si en ella, en el último texto citado, hemos visto una concepción realista de la cristiandad, como comunidad internacional particular dentro del orbe, con su propio bien común, sus propias normas y con peculiares obligaciones para sus miembros, en la relección De Indis, vamos a ver desarrollado el sentido de esta concepción del orbis christianus en su proyección exterior. Y lo vamos a encontrar en los títulos legítimos que VITORIA deriva de la religión cristiana y de la cristiandad como depositaria de la religión verdadera.

De momento, y ya que se estudiaran más adelante, nos limitamos a hacer unas brevisimas consideraciones. El primer título legítimo reflejo de su concepción de la cristiandad dentro de la comunidad internacional es: "La propagación de la fe cristiana. En favor de la cual sea la primera conclusión: los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros" (146).

Este derecho, continua, pudo el papa encomendarlo a los españoles y prohibirlo a los demás (147). Con ello el papa, en virtud de su poder indirecto en lo temporal, tenía para VITORIA un valor jurídico internacional, por el cual podía actuar sobre las soberanías de los Estados velando por la cristiandad. Era la herencia medieval presente en la obra de nuestro autor.

Pero el derecho de los cristianos no terminaba ahí, sino que, caso de que encontrasen oposición en su predicación o conversión subsiguiente, nos dice VITORIA, que "es lícito a los españoles ocupar sus territorios y poblaciones si no se puede de otro modo atender al bien de la religion, que pueden nombrar nuevos gobernantes destituyendo a los antiguos y hacer todo aquelle que por derecho de guerra es lícito en cualquier guerra justa" (148). La religion irrumpia así en la comunidad internacional, creando derechos de intervención exclusiva por parte de los cristianos, que resquebrajaban el orden natural y humano sobre el que había construido su concepto de comunidad interna-cional.

Otro título legítimo que es reflejo también de la inclusión de criterios de religion en las relaciones internacionales y, por ende, en la sociedad internacional, es el que VITORIA llama de religion, de amistad y sociedad humanas, y que consiste en que si despues de convertidos los bárbaros, sus principes tratan de volverlos a la idolatría, los cristianos pueden hacer la guerra y aplicar todos los derechos que se derivan de ella (149).

El tercer título legítimo, ilustrador de estos derechos exclusivos de la cristiandad en la comunidad internacional, que en este supuesto se manifiestan a través de la intervención papal, en virtud de la potestad indirecta en lo temporal que le atribuye nuestro autor, consiste en que respecto de los bárbaros convertidos a la fe, puede el papa, si hay peligro de que renuncien a la misma o fuesen oprimidos por sus jefes, pídanlo los convertidos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles (150).

La cristiandad, tenía así dentro de la comunidad internacional un papel preponderante, que le venía atribuido por motivos religiosos. La supremacía, en razón de los derechos exclusivos derivados de la fe cristiana, de los Estados cristianos y de la Iglesia, en el orden de las relaciones internacionales, constituía una importante quiebra del sistema internacional universalista, natural, e igualitario, que VITORIA intenta construir. Y es que VITORIA no podía, a pesar del paso de gigante que da, romper con toda la tradición medieval, ni elaborar una concepción del orbe desvinculada de sus creencias religiosas. Si en muchos aspectos de las relaciones internacionales, VITORIA ha proclamado expresamente la igualdad de derechos entre los Estados cristianos e infieles, en materia religiosa no sucede así. Como dice Carl SCHMITT, exagerando un poco la nota: "que los no cristianos puedan reivindicar para su idolatría y sus errores religiosos el mismo derecho de libre propaganda e intervención que los españoles cristianos para su misión cristiana, es algo que al monje español no le entra realmente en su cabeza. Aquí se halla, pues, el límite, no sólo de su absoluta neutralidad, sino también de su general reciprocidad y reversibilidad de conceptos" (151).

Por último queremos señalar que, para VITORIA, igual que hay una comunidad cristiana dentro de la comunidad de todo el orbe, hay también un derecho de gentes particular de la cristiandad, distinto en sus normas al derecho de gentes que rige las relaciones de la comunidad internacional. Esto aparece claramente cuando trata del derecho a hacer esclavos a los vencidos en guerra: "Mas como por derecho de gentes parece admitido entre los cristianos que en la guerra entre ellos mismos no se hagan esclavos, se puede, si es preciso, hacer prisioneros hasta el fin de la guerra a los mismos inocentes, como son mujeres y niños, no para convertirlos en esclavos, sino para exigir rescate por ellos" (152).

Esta discriminación religiosa que VITORIA hace entre los pueblos que integran la comunidad internacional, dando lugar a la aparición de derechos internacionales exclusivos de las naciones cristianas, que constituyen la cristiandad como comunidad internacional particular dentro del orbe, en el cual ejerce una supremacía, siendo la clave sobre la que giran las relaciones internacionales y su subsiguiente ordenación jurídica, la vamos a encontrar si no tan acentuadamente, si en muchos de sus rasgos, en los demás autores de la escuela española.

Al igual que dijimos al tratar de la comunidad internacional, SOTO, cuando se ocupa de la cristiandad, queda muy por debajo de VITORIA, en lo que a desarrollo y matización de la idea de respublica christiana se refiere.

Sin embargo, no por ello deja de distinguir la cristiandad, como comunidad internacional particular con derechos exclusivos en la comunidad internacional universal.

Si al revés de su compañero no nos precisa cómo concibe la cristiandad, sí admite su existencia a modo de comunidad internacional de forma expresa, cuando refiriéndose al emperador dice: "No niego yo que el Emperador es superior a los reyes cristianos, ya que es el defensor y protector de la fe, coronado para ello por el Pontífice; y así en las causas de la fe, como para extirpar los cismas, puede convocar a los reyes cristianos. Pero que en las causas ordinarias se acuda a él, no es costumbre, a no ser en las ciudades, naciones y provincias imperiales" (153).

Concibe, pues, la cristiandad como comunidad internacional, por cuanto los Estados son soberanos, dotada de una cierta organización con el fin de velar por el bien común de la misma, la conservación y aumento de la fe.

Lo mismo podríamos decir en cuanto a los derechos exclusivos de los Estados cristianos, por razón de ser depositarios de la religión cristiana, en la comunidad de todo el orbe. Su doctrina en este punto sigue la línea que ya vimos en VITORIA, solo que menos desarrollada. A través del derecho de misión que corresponde a los cristianos y de las legítimas intervenciones a que da lugar el mismo, la cristiandad se nos presenta dotada igualmente de una supremacía en el orden internacional (154), que descansa en criterios religiosos.

Como en VITORIA, encontramos en SOTO la afirmación de que la cristiandad está ordenada, como sociedad internacional, por derechos de gentes particulares, como por ejemplo, la no admisión de la esclavitud por guerra (155).

En resumen, SOTO concibe la cristiandad como comunidad internacional plenamente diferenciada dentro del orbe y dotada de derechos exclusivos en orden a sus relaciones internacionales, basadas en criterios religiosos, que le confieren una supremacía respecto de los Estados no cristianos.

La corriente de pensamiento que hemos esbozado, en cuanto a la consideración de la cristiandad como comunidad internacional dentro del orbe, se encuentra, más o menos acentuada, en todos los autores de la escuela española.

Entre otros, es el caso de CAMO, que lo establece a través del derecho de misión e intervención consiguiendo que corresponde a los Estados cristianos (156) y de la afirmación de que la república cristiana esta exenta de ciertos derechos de gentes (157), de LAS CASAS, mediante el derecho de misión (158), de

PEÑA, también por medio del derecho de misión y subsiguiente intervención (159), de ACOSTA, en el que los derechos de los cristianos en tierras de infieles en razón del derecho de misión son casi absolutos (160), de FREITAS (151) y de SUAREZ, por lo mismo (162).

COVARRUBIAS, por ejemplo, señala expresamente la existencia de la comunidad cristiana con su propio bien común, del cual derivan sus derechos propios y exclusivos. Así nos dice, refiriéndose a la guerra por razón de infidelidad, que "no la puede hacer el Romano Pontífice, que no tiene sobre ellos jurisdicción temporal ni tampoco espiritual, sino en cuanto es necesaria para la tranquilidad y utilidad de la república cristiana" (163). Estos derechos exclusivos, de los cuales nacían algunos títulos legítimos para apoderarse de las tierras de los infieles, provienen como es lógico del derecho de misión que corresponde a la Iglesia, y por delegación de ésta a los príncipes cristianos (164). El bien, la tranquilidad de la república cristiana, autorizaba al papa a dar a los bárbaros convertidos príncipes cristianos y quitarles los jefes infieles: "El Papa puede dar un príncipe cristiano a los mismos bárbaros que ya se han convertido al cristianismo espontáneamente o por la amenaza o el terror, y librarlos de sus príncipes infieles, porque así conviene al buen gobierno de la República cristiana" (165).

Una manifestación de la superioridad de los Estados cristianos en razón de su religión la tenemos en VAZQUEZ DE MENCHACA, quien dice que "todos los príncipes cristianos se consideran más dignos que los de los infieles aún cuando estos ostenten mayor poderio..." (166). Por otra parte, considera que Dios da el Imperio a las naciones virtuosas, como sucedió con Roma, y ahora, probablemente, con España, aunque esto último no lo dice expresamente (167).

También se ha de señalar, como típico representante de esta supremacía de la comunidad cristiana dentro del orbe, a MOLINA. Este autor, admite como los demás, esos derechos exclusivos de los Estados cristianos en razón del derecho de misión (168), pero llevado por un afán misionero, al mismo tiempo que material, no duda en legitimar en principio toda guerra que haga para conservar y extender la fe contra los enemigos de la religión: "... es, pues, evidente que cuando se juzgue necesaria una guerra para el bien del Estado, no sólo corporal, sino también espiritual, como es la conservación de la fe y el aumento de la religión cristiana, contra los mismos enemigos del bien espiritual no solo será mejor hacer esta guerra que no hacerla, sino que tanto puede ser el interés de ella, y tanta la esperanza de la victoria, que clarísimamente fuese pecado mortal no mover una guerra no solo defensiva, sino también ofensiva..." (169) Y no sólo esto, sino que afirma que si la guerra supone un beneficio para aquellos a quienes se les declara se puede provocar una justa causa: "Debo

añadir que cuando la guerra suponga un beneficio para las naciones a quienes se declare, así como para la Iglesia, ya que por este medio se convertirán a la fe y se propagará la Iglesia, cesaran en sus pecados y muchos de ellos lograrán la vida eterna, será lícito, usando de nuestro derecho, hacer aquello de donde podamos esperar que se nos dará justa causa de guerra, aun cuando de otro modo no lo hubiesemos hecho, y aunque al mismo tiempo procuremos nuestro beneficio temporal" (170)

Para acabar nos ocuparemos de SEPULVEDA, quien como en todas las restantes cuestiones llega, sin abandonar la línea general de la escuela, a extremismos que la individualizan frente a los demás.

Consecuente con su teoría de la superioridad de los cristianos sobre los bárbaros, concede a la Iglesia un amplísimo poder sobre los infieles, que va desde la posibilidad de darles leyes, hasta la de obligarlos por la fuerza a que las cumplan, concluyendo que es, pues, justo y legítimo, conforme a la autoridad de la Iglesia someter a los infieles (171). Establecida esta base, no duda en proclamar el carácter sagrado que tiene la guerra contra los infieles, pues con ella se vengán las injurias divinas (172).

De esta forma establece, con unos límites mucho más extensos a los de los demás autores y con unos caracteres totalmente absolutos, como cuarta causa justa de guerra contra los infieles la derivada del derecho de misión: "De esta religión privadamente se origina una cuarta causa que justifica sobremanera la iniciación de la guerra contra los bárbaros, pues atañe al cumplimiento de un precepto evangelico de Cristo y se dirige a atraer por el camino más próximo y corot a la luz de la verdad, a una infinita multitud de hombres errantes entre perniciosas tinieblas" (173).

Con ello SEPULVEDA atribuía pleno valor temporal a las bulas alejandrinas y proclamaba la supremacía de la cristiandad en el orbe, atribuyéndola derechos exclusivos en razón de su civilización y también de su religión. La igualdad de derechos y deberes jurídico-internacionales, es para este autor algo desconocido. Su mentalidad discriminadora e imperialista cristiana, aplicada a la comunidad internacional y su ordenamiento jurídico, aparece claramente cuando dice: "Así, pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes por el Derecho de gentes, no porque no fueran de nadie, sino porque aquellos mortales que las ocupaban estaban faltos por completo del imperio de los cristianos y de pueblos civilizados..." (174).

Los motivos que justificaran posteriores colonizaciones aparecen así en SEPULVEDA, expresamente señalados. En él la comunidad cristiana llegaba a su máxima expresión imperialista dentro de la escuela.

A lo largo de estas breves y muchas veces esquemáticas líneas, dado que aspectos como el derecho de misión se trataron ampliamente en capítulos posteriores, hemos podido comprobar cómo los autores de la escuela española parten de la existencia de una comunidad internacional cristiana dentro de la comunidad internacional de todo el orbe. Esta república cristiana no constituía para los autores una simple unión moral, sino que aparecía con una rudimentaria organización encargada de velar por el bien común de la misma. La base sobre la que se constituía era fundamentalmente religiosa, la pertenencia a una misma religión, la cristiana, pero no excluía evidentemente la unidad histórica, política, cultural y de civilización que ligaba a todos sus miembros. El Romano Pontífice era, para la mayoría de los autores, junto con el emperador en algunos, la autoridad encargada de mantener esa especial unidad, compatible totalmente con la soberanía de los Estados miembros, que salvo en lo que afectaba al bien común de la misma, tenían absoluta independencia. Bien común que se centraba básicamente en la conservación, defensa y divulgación de la fe.

Aparecía así la comunidad cristiana dotada de derechos y deberes propios dentro de la comunidad internacional. Su papel en la misma se nos presenta con un protagonismo que es desconocido en los demás miembros del orbe. El bien común del orbe, ante el cual debían ceder los bienes particulares de los Estados en la magnífica concepción vitoriana, aparecía de esta forma supeditado, o mejor, identificado, en varios de los autores de la escuela, con el bien común de la cristiandad. Esta pasaba a ser el centro y eje del orbe, y los problemas internacionales se analizaban en función de esa comunidad cristiana. El universalismo cristiano, de tan hondos raíces históricas, alcanzaba, paralelamente a la revolución espacial y a la crisis religiosa en Europa, una magnitud y unos resultados también revolucionarios.

Si se proclama la existencia de una comunidad internacional basada en un orden natural y humano, con un derecho de gentes común a cristianos e infieles, y en la que todos los pueblos eran iguales en derechos y deberes, paso de gigante como ya hemos señalado, al mismo tiempo se introduce un elemento discriminador que da al traste con una parte de lo conseguido. El orden sobrenatural, que con tanta precisión nuestros autores habían separado del natural, la religión, pasan a ser de nuevo valores actuantes en la sociedad internacional. La universalidad del derecho de gentes, la igualdad de todos los pueblos ante él, desaparece por motivos de fe. Es en los títulos legítimos donde ésta discriminación cobra toda su realidad. Junto a los de orden natural, comunes a cristianos e

infielos, aparecían los exclusivos de la comunidad cristiana, basados en razones religiosas, y en virtud de los cuales los Estados cristianos adquirirían una supremacía teórica en la comunidad internacional. A través de ellos, el universalismo cristiano encontraba, superadas doctrinalmente las construcciones cristiano-medievales respecto de los infieles, el medio de imponerse en la comunidad de todo el orbe. La religión influía una amplia parcela del derecho de gentes, de las relaciones internacionales, en favor de los pueblos cristianos. La comunidad internacional y su ordenamiento jurídico, se hacían así en función del universalismo de la religión cristiana, y por ende, de los intereses de la cristiandad.

- (1) Ver capítulo 6.
- (2) PEREÑA, Luciano. La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles. Madrid, 1963, p. 61
- (3) PEREÑA, Luciano. La Universidad de Salamanca... cit. p. 147-149. La tesis de la coexistencia pacífica... cit. p. 58-61
- (4) VITORIA, Francisco de. De Indis I, III, 12 (ed. Pereña, p.91) cuando habla del tercer título legítimo, de amistad y sociedad humana.
- (5) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, I, 5, art. 4 (ed. I.E.P., tomo I, p. 45); III.q. 1, art. 3 (ed. I.E.P. tomo II, p. 197 y 198); IV, q. 3, art. 1 (ed. I.E.P. tomo II, p. 298). En dichos lugares, al tratar del Derecho de gentes, habla de la sociedad humana, de la sociedad de pueblos y hombres, sobre los que actúa aquel.
- (6) Fray LUIS DE LEON. De legibus, I, 7 (ed. Pereña, p. 22), donde habla de la comunidad humana, cuyo bien público, en orden a la naturaleza, es la situación conforme a la misma.
- (7) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 27, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 408); VI, disp. 73, 4 (ed. Fraga, tomo VI, vol. 2, p. 723). En este autor, sin embargo, la idea de sociedad humana no tiene el grado de desarrollo de los autores anteriores, acercándose mucho a la simple unidad del género humano. Con todo reconoce cosas que son comunes al mismo, como la jurisdicción y la propiedad, con lo que admite la existencia de una sociedad humana, con las características que señalamos.
- (8) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. XIII (ed. BAE, p. 450 y 451). Expresa este autor la idea de sociedad humana cuando trata de ius communicationis, a través de un texto que veremos al tratar de la comunidad internacional en concreto.
- (9) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 19, 9 (ed. I.E.P. tomo I, p. 190 y 191). Al tratar de la comunidad internacional veremos este texto tan citado.

- (10) FREITAS, Serafin de. De Iusto imperio Lusitanorum... I, 14 (ed. Zurita, p. 22); II, 8 (ed. Zurita, p. 34). Veremos igualmente estos textos al tratar de la comunidad internacional.
- (11) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Democratos segundo... (ed. Losada, p. 10, 93). Habla este autor, "... del Derecho natural, fundamento de la sociedad humana", y de "la república universal de los hombres y la humana sociedad..."
- (12) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 21 (ed. BAC, p. 191 y 192)
- (13) VITORIA, Francisco de. op.cit., 13 (ed. BAC, p. 168). También: op.cit., 14 (ed. BAC, p. 178-180)
- (14) VITORIA, Francisco de. De Iure belli, 19, 5ª proposición. (ed. BAC, p. 828 y 829).
- (15) Además de los textos citados se pueden señalar entre otros: VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 3 (ed. Pereña, p. 82); Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 3 y 5 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, pp. 15 y 16).
- (16) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 1-17 (ed. Pereña, p. 76-79)
- (17) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 13 (ed. BAC, p. 168)
- (18) VITORIA, Francisco de. De Iure belli, 33 (ed. BAC, p. 839)
- (19) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 3 (ed. Pereña, p. 82)
- (20) SOTO, Domingo de. De dominio, 29 (ed. Brufau, p. 143) y otros textos que veremos al tratar de la negación del señorío universal del Papa y del Emperador.
- (21) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, III, q. 1, art. 3 (ed. I.E.P., tomo II, p. 197 y 198)
- (22) SOTO, Domingo de. De dominio, 29 (ed. Brufau p. 147). Igual-idea en: De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 304).

- (23) CANO, Melchor. Comentarios a la Secunda Secundae. q. 40
(Para este texto hemos utilizado la edición y comentarios que del mismo ha hecho Luciano PEREÑA bajo el título de De bello: "Melchor Cano y su teoría de la guerra". A.A.F.V., XII, (1958-59)^{p. 103}. Idéntica concepción aparece en la obra: De dominio indiorum, q. I, 13 (ed. Pereña, p. 105); q. I, 16 (ed. Pereña p. 105); q. I, 16 (ed. Pereña, p. 107), entre otras citas.
- (24) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, par. 9, 6 (ed. Fraga, p. 62). Un amplio desarrollo sobre la concepción de la comunidad internacional en este autor, puede verse en: PEREÑA, Luciano. Diego de Covarrubias y Leyva, Maestro de Derecho Internacional, Madrid, 1947, p. 133-154.
- (25) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 22 (ed. Pereña, p. 299)
- (26) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, I, disp. 5, 5 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1 p. 153). FRAGA ha señalado como si bien explícitamente no hay una formulación de la comunidad internacional, implícitamente no hay duda de que reconoce su existencia, opinión que nosotros recogemos (FRAGA IRIBARNE, Manuel. Luis de Molina y el Derecho de guerra, Madrid, 1947, p. 76-78).
- (27) PEREÑA, Luciano. "Francisco Suarez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles. El concepto del Derecho Internacional". REDI, VII (1954), p. 88
- (28) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 19, 9 (ed. I.E.P. tomo I, p. 190 y 191).
- (29) SUAREZ, Francisco. De Legibus, III, 2, 6 (ed. I.E.P. tomo II, p. 203).
- (30) Es la tesis defendida por: DELLOS, J. T. La société internationale et les principes du droit public (2ª ed.) Paris, 1950, p. 264-269
- (31) LEGAZ LACAMBRA, Luis. "La fundamentación del Derecho de gentes en Suarez". REDI, I (1948), p. 28

- (32) VITORIA, Francisco de. De potestate Ecclesiae I, q. III, 3, 2-19 (ed. BAC, pp. 293-316); De temperantia (fragmento) (ed. BAC, pp. 1047-1048); Comentarios a la Secunda Secundae. De Fide, Spe et Charitata, q. 10, art. 10, 2 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 201).
- (33) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 4 (ed. Pereña, p. 43)
- (34) VITORIA, Francisco de. op.cit., 2, 4 (ed. Pereña, p. 43-46)
- (35) VITORIA, Francisco de. op.cit., 2, 5 (ed. Pereña, p. 46-49)
- (36) VITORIA, Francisco de. op.cit., 2, 6 (ed. Pereña, p. 49)
- (37) VITORIA, Francisco de. op.cit., 2, 7 (ed. Pereña, p. 49-51)
- (38) VITORIA, Francisco de. op.cit., 2, 8 (ed. Pereña, p. 51)
- (39) VITORIA, Francisco de. op.cit., 2, 9 (ed. Pereña, p. 51-53)
- (40) VITORIA, Francisco de. op.cit., 2, 9 (ed. Pereña, p. 53 y 54)
- (41) SOTO, Domingo de. De dominio, 33 (ed. Brufau, p. 159 y 161): "Con todo, algunos dicen que al menos el Papa, que es señor del orbe, entregó este dominio al Emperador... Pero, en verdad, esto es una ficción y un dicho sin fundamento, como aquí alguna vez ha sido amplisimamente expuesto. Por cierto, ni el mismo Cristo fue rey por algún título temporal, ni tuvo dominio temporal no solo del orbe sino ni siquiera de alguna aldea; sino que solamente tuvo potestad sobre las cosas temporales en orden al fin espiritual, o sea, en orden a la redención".
Igual doctrina en: De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. I.E.P., tomo II, p. 301); In IV Sententiarum, dist. V, q. 1, art. 10 (cit. por BRUFAU, Jaime. El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder, Salamanca 1960, p. 187).
- (42) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, (ed. Pereña, p. 119)
- (43) CANO, Melchor. op.cit., q. III, 1 (ed. Pereña, p. 121-127)
- (44) CANO, Melchor. op.cit., q. III, 2 (ed. Pereña, p. 127)
- (45) CANO, Melchor. op.cit., q. III, 3-6 (ed. Pereña, p. 127-133)

- (46) CANO, Melchor. op.cit. q. III, 7-13 (ed. Pereña, p. 133-143)
- (47) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, para. 9, 7 (ed. Fraga, p. 67). También: De Iustitia belli adversus indos, 20, (ed. Pereña, p. 211).
- (48) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis (ed. Pereña, p. 57): "Mas nosotros decimos que no tiene [el Papa] potestad temporal y absoluta, a no ser en las tierras que son patrimonio de San Pedro.. So bre la tierra de los cristianos tiene el Sumo Pontifice au- toridad mixta, porque pueda enmendar y corregirlos. En cam bio en la tierra de los infieles no tiene ninguna potestad.
- (49) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 1-3 (ed. Pereña, p. 271-277): "¿Tiene el Papa esto poder? Responderemos en pocas palabras: No tiene ese poder, a no ser indirectamente, cuando son injustos con nuestra fe, según lo llevamos dicho... Si el Papa no tiene potestad contra los infieles que son súbditos, muchomenos la tendrá contra los no súbditos..." (op.cit., 2 (ed. cit. p. 273))
- (50) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 1-3 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 37-39): "Mas por el contrario, también numerosos interpretes de ambos derechos, no solo defienden la opuesta opinion, a saber: que el Sumo Pontifice no tiene jurisdicción en lo temporal, sino solo en lo espiritual, sino que además no pocos de entre ellos dofien den que esta segunda opinión es más seguida... Esta segunda opinión, con la limitación que en seguida diremos, es más conforme a la verdad, y se corrobora por nuestra proposición principal. Porque habiendo ya demostrado extonsamente, que ambas potestades han sido instituidas para exclusiva utilidad de los súbditos, y no habiendo la menor duda de que si el gobierno de todos los hombres, provincias y naciones y la jurisdicción en el orden temporal, estuviera en manos de un solo individuo, ósto sería nocivo, perjudicial e intolerable, como en el capítulo inmediato veremos, síguese el que de nin- gún modo puede residir en la sola persona del Papa semejante jurisdicción" (op.cit. I, 21, 1, (ed. cit, tomo II, p. 37)). "De todo lo expuesto se coligo que ni Jesucristo, ni el Papa, ni el Emperador, son, o han sido de derecho, señores de todo el mundo en lo temporal". (op.cit., I, 21, 3 (ed. cit., tomo II, p. 39)).

- (51) BAÑEZ, Domingo. De Iure et Iustitia Decisiones. Proambulum do Dominio. Ad Quaestionum LXII, Q. IV, d. 2, c. 1 y 2 (cit. por ESPERABE DE ARTEAGA, Jesús. "El Derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Bañez". A.A.F.V., V (1932-33), p. 140-144). Al igual que sus compañeros niego que el papa tanga potestad temporal sobre todo el orbe y afirma su potestad indirecta en lo temporal.
- (52) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 28 y 29 (ed. Fraga, tomo I, vol. I, p. 409-450): "Hechos estos prenotandos, sea nuestra primera conclusión que el Sumo Pontifice no tiene poder de jurisdicción en lo temporal, en el sentido de ser señor del mundo, ni tampoco puede exigir el título de Rey o Emperador; ni aún puede decirse que se deriva de él el poder político de los Reyes". (op.cit., II, disp. 29, ll (ed. cit., tomo I, vol. 1, p. 432)).
- (53) SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas. Tercer fundamento. (ed. por HANKE, Lewis. Cuerno de documentos del siglo XVI, p. 122-124): "Y pues tomar para si Nuestro Señor el dominio temporal y dárllo al Papa fuera cosa muy supérflua, luego ni él la tomó para sí, ni lo dió al Papa. Lo otro, porque no convenia a tan gran dignidad como la suya hacer caso de tan poca cosa como son todos los señorios y reinos del mundo, ni era razón que dexara ocupado su vida en las trampas y embarazos que consigo traen las cosas temporales, sino dexarlas a que los príncipes seculares las gobiernen y rixan y tengan en paz, y el gobierno del Papa quede desocupado de las cosas del mundo, para sólo tratar de lo que toca a su gobierno, que es guiar a los hombres al fin para que fueron creados... Aunque por esto no quiero decir que el Sumo Pontifice no tiene poder i authoridad sobre todo el mundo, que si tiene, y mucho mayor que todos los reyes y príncipes dél..., pero este poder y authoridad no se ordena al fin político y civil, sino a fin divino y sobrenatural...".
- (54) BENAVIDES, Padre Fray Miguel de. Instrucción para el gobierno de las Filipinas y de como los an de regir y gobernar aquella gente. cap. 7º, conclusión tercera (ed. por HANKE, Lewis. Cuerno de documentos del siglo XVI, p. 230-233). Después de señalar los autores que niegan el señorío universal del papa, entre los cuales cita a Juan de Andrés, Hugo de San Victor, Inocencio IV, Santo Tomás, Torquemada, Cayetano, Vitoria y Soto, afirma si-

guiendo a esos autores: "El Papa no es señor temporal de los rreynos, a la manera que amos ha explicado, ni puede quitar rreyes ni poner rreyes, ni echar tributos, ni poner rreyes temporales y políticos; en fin, no puede en ellos más que puede el Rey de Francia en España, si no es quando para su gobierno spiritual le fuere necesario estender tam bién la mano a lo temporal".

- (55) SUAREZ, Francisco. De Legibus, III, 6, 1 (ed. I.E.P., tomo II, p. 214 y 215): "Pero si esta frase se entiende de todo el mundo en cuanto comprende no sólo a los fieles sino tam bién a los infieles antes de convertirse a la fe, y el poder y jurisdicción directa sobre ellos, es claramente falsa, porque Cristo Nuestro Señor nunca concedió a la Iglesia ese poder sino que, con relación a los infieles, solamente le dio el poder y el derecho de predicarles... Por lo mismo todos los teólogos tienen como cosa averiguada que el Pontífice no puede obligar por la fuerza a los infieles a obedecer en materia de fe; ahora bien, si tuviese soberanía temporal directa sobre ellos, podría forzarlos justamente; más aún, en ese caso los mismos reyes infieles no serían verdaderos reyes con soberanía en lo temporal, sino que estarían obligados a reconocer al Papa como príncipe superior en esa esfera, cosa manifiestamente falsa y contraria a la práctica y el sentir de la Iglesia"; III, 6, 3 (ed. I.E.P., tomo II, p. 215): "... el Sumo Pontífice si siquiera en este sentido tiene poder temporal directo sobre todo el mundo sino sólo sobre los reinos y regiones de los que es señor temporal". También: Defensio Fidei, III, 5, 4-6 (ed. I.E.P., tomo II, p. 238 y 239); III, 5, 11-14 (ed. I.E.P. tomo II, p. 241 y 242); III, 5, 20 (ed. I.E.P. tomo II, p. 243). De bello, 5, 4 (ed. Pereña, p. 155).
- (56) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum, VI, 54-72 (ed. Zurita, p. 111-123), XII, 1-4 (ed. Zurita, p. 243-245). "Empero el común sentir de los teólogos, cuyo dictamen siguen también algunos Jurisconsultos, juzga por más verdadera la opinión contraria, afirmando que al Papa corresponde exclusivamente potestad espiritual, y en ningún modo la secular suprema, también llamada espada temporal, ni aún en habito ni en potencia. Así lo sostienen Paludano, Torquemada, Cayetano, Vitoria y otros muchos, a quienes citan y siguen Molina, Belarmino, quien la califica de común y recibida entre los teólogos católicos, Suarez, Peña, Navarro, Covarrubias, Salas y Simancas". (op.cit., VI, 58 (ed. cit. p. 113 y 114)).

Mas adelante dico: "Infiórese, por tanto, de esta nuestra opinión y sus fundamentos que no puede el Romano Pontifice ejercer directamente jurisdicción temporal, más en modo alguno se excluya que pueda ejercerla indirectamente atendiendo al fin sobrenatural..." (op.cit. VI, 69 (ed. cit. p. 120)).

- (57) AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas, 1ª Carta, 3 y 17 (ed. por HANKE, Lewis. Cuerno de documentos del siglo XVI, p. 68 y 69, 85 y 86): "Visto esto, queda llano que no se puede poner en disputa [por] nadie si tuvo o no tuvo el Pontífice facultad de hacer la concesión a los señores Reyes Catholicos, y pues él dio los dominios y jurisdicciones de los reynos, yslas, tierras firmes de gentes bárbaras, y después, ut supra, an rrevalidado esto los Papas sucesores, cual se deve sentir en los cuerpos y almas de los que tuvieron o quisieren sustentar que no se pudo hazer la concession. Y contra moros yo tengo por sin duda mi parecer acerca de lo temporal, tambien como de lo spiritual, y aun contra ydólatras sacrificadores de hombres y perpetradores de otras abominaciones y tiranias. Pero en caso que oviese de valer algo la opinion contraria, seria en simpliciter infieles; y replicando sobre la opinion de Ostiense que, como tengo dicho, es la más común y más provechosa a la fe, de dezir que el Papa tiene tambien la potestad temporal..." (op.cit. 17 (ed. cit p. 85)).
- (58) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Apologia (cit. por ANDRES MARCOS, Teodoro. Los imperialismos de Juan Ginés de Sepulveda en su "Democrates Alter". Madrid, 1947, p. 114 y 115).
- (59) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contiene una disputa o controversia, Quinta objeción (ed. BAE, tomo V, p. 311 y 312)
- (60) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Democrates segundo (ed. Losada, p. 46)
- (61) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit (ed. Losada, p. 47)
- (62) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit (ed. Losada, p. 80 y 81)
- (63) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 1 (ed. Poreña, p. 33-36) Para una exposición del tema de la autoridad universal del emperador, en general, ver: BARCIA TRELLES, Camilo. "La ^{universal} autoridad del Emperador". A.A.F.V., I (1927-28), p.197-211.

- (64) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 2 (ed. Pereña, p. 36-42). También: Comentarios a la Segunda Secundae. De Fide, Spe et Charitate, q. 10, art. 10, 2 (ed. Beltrán de Horedia, tomo I, p. 201).
- (65) VITORIA Indis I, 2, 3 (ed. Pereña, p. 42)
- (66) De dominio, 27 (ed. Brufau, p. 135)
- (67) SOTO, Domingo de. De dominio, 28 (ed. Brufau, p. 139 y 141); De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 304).
- (68) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure. IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 303 y 304). Su concepto de mundo es: "Llamamos mundo a todo el conjunto de la tierra y de las aguas y lo que lo rodea".
- (69) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 303).
- (70) SOTO, Domingo de. De Dominio, 29 (ed. Brufau, p. 141)
- (71) SOTO, Domingo de. De Dominio, 29 (ed. Brufau, p. 141-145). De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 304).
- (72) SOTO, Domingo de. De Dominio, 29 (ed. Brufau, p. 143-145). De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 304).
- (73) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 304).
- (74) SOTO, Domingo de. De Dominio. 29 (ed. Brufau, p. 147)
- (75) SOTO, Domingo de. De Dominio, 30 (ed. Brufau, p. 153); De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 304).
- (76) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 304). Lo mismo en: De dominio, 29 (ed. Brufau, p. 147)
- (77) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 305 y 307).
- (78) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. II, 2 (ed. Pereña, p. 117).

- (79) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. II, 2 (ed. Pereña, p. 117)
- (80) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. II, 3 (ed. Pereña, p. 117 y 119)
- (81) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum II, parg. 9, 5 (ed. Fraga, p. 39-45).
- (82) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, par. 9,9 (ed. Fraga, p. 80)
- (83) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 41): "El segundo título puede ser en cuanto emperador, porque es monarca del orbe. Responderemos que este título es nulo. No puede ser gobernado todo el orbe. Desconocemos aun la mayor parte del mundo, luego no podrá gobernar esa parte. Por este título no tiene ningún derecho. Es absurdo mencionar esto. Además, nunca ha sucedido desde el principio del mundo que un solo soberano gobernara todo el orbe, luego tampoco ahora lo gobierna. Aunque se diga que los romanos..."
- (84) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 1 (ed. Pereña, p. 271-273): "La potestad imperial ¿puede forzar a estos infieles a observar la ley natural? Responderé brevemente: No puede hacerlo porque el poder del emperador no se extiende hasta los infieles ni por derecho natural, ni por derecho divino o humano... Una prueba: El emperador no es señor de todo el mundo ni lo ha sido nunca. Consultad sobre este tema a Francisco de Vitoria y Domingo de Soto".
- (85) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 30, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. I, pag. 451 y 452): "En este lugar solo quiero presentar este argumento: Si el Emperador fuese señor del mundo, lo sería, o por derecho natural, lo cual sería necio afirmar; o por elección de todo el mundo, que prestase su consentimiento a la creación de un Emperador universal, lo cual se afirmaría sin ninguna probabilidad ni fundamento; o por Derecho de guerra, lo cual es evidentemente falso, ya que nadie jamás sujetó a todas las Naciones justa ni injustamente, y máximo ahora, que vemos haber sido descubiertas muchas en nuestros tiempos que antes fueron absolutamente desconocidas y otras muchas hay que lo son todavía; o por Derecho humano positivo, que no puede ser del Sumo Pontífice, porque tampoco es él Señor Universal, ni de los mismos Emperadores o cualquier otro, ya que tal derecho no podría ligar a los no

súbditos del legislador, o, finalmente, por Derecho divino, lo cual no es menos falso, ya que no se puede aducir ningún testimonio suficiente. Por tanto, el Emperador no es Señor universal del mundo".

- (86) BAÑEZ, Domingo. De Jure et Justitia Decisiones. Praeambulum de Domino. Ad Quaestionem LXII, q. IV, d. 2, c. 2 (cit. por ESPERABE DE ARTEAGA, Jesus. "El Derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Bañez". A.A.F.V., V (432-33) p. 144-147). Sigue al pie de la letra los argumentos empleados por SOTO.

- (87) SUAREZ, Francisco. Defensio Fidei, III, 5, 7 (ed. I.E.P. tomo II, p. 239 y 240). De Legibus, III, 7, 6-8 (ed. I.E.P., tomo II, p. 219 y 220). De bello, 5, 4 (ed. Perceña, p. 155).

- (88) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum...X, 17 (ed. Zurita, p. 200 y 201): "Estoy muy lejos de asentir a que el Emperador sea el señor del mundo, ni creo tampoco que los Césares quisieran significarlo, cuando así se titulaban, sino más bien tengo que era una hipérbole para expresar la gran extensión de sus dominios... Ya hicieron notar Soto, Vitoria, Covarrubias y Molina que no hubo emperador que ni de hecho ni de derecho tuviera dominio, o ejerciera jurisdicción, sobre todo el orbe..."

- (89) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando.. Controversiarum illustrium, I, 21, 3-35 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 35-63). I, 20, 1-38 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 7-34).

- (90) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I 21, 31 y 32 (ed. R. Alcalde tomo II, p. 60): "Queda, pues, suficientemente demostrado por hechos históricos y por los dichos de los filósofos, por una parte no serle lícito al hombre, según el derecho natural, el negar su auxilio a su semejante, y por otra que tal auxilio no admite dilaciones... Habiendo el Supremo Hacedor dividido no una, sino muchas veces la tierra con la interposición de dilatados mares, si tal vez en el Nuevo Mundo de las Indias acaeciese (cosa que a diario vemos) el que un príncipe, una ciudad, una provincia, un reino fueran víctimas de alguna violencia de otro príncipe, ciudad, provincia o reino, y fuera necesario reclamar la protección del Emperador Romano, ciertamente serían necesarios no sólo muchos años, sino tal vez muchos siglos, para que dicho Emperador llegase a adquirir conocimiento de la causa y de la justicia de aquel asunto, y otros tantos años o siglos para que una vez conocida la verdad del hecho pudiera prestar auxi-

lio al que ha sido víctima de la violencia; con lo que entre tanto se perdería la oportunidad de auxiliarle, que según hemos dicho, no admite dilaciones. Nada pues, a fe mía, podría jamás decirse o pensarse más ajeno u opuesto a la suma sabiduría, providencia y justicia divina, como el creer o afirmar la conveniencia de que resida en manos de un solo Emperador la suprema autoridad, con el fin de poder prestar dicho auxilio..."; I, 21, 34 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 62 y 63): "Finalmente, toda esta doctrina, a saber, que ni el Emperador ni el Sumo Pontífice sean señores de todo el mundo en el orden temporal, aun en cuanto a la jurisdicción, queda, plenamente probada por nuestra proposición y dictamen fundamental, que enseña que la jurisdicción y autoridad de ambos ordenes ha sido instituida no para utilidad de los superiores, sino de los restantes hombres y ciudadanos. Porque si el mismo Emperador o el Papa, tuviese tal jurisdicción sobre todo el orbe, ningún otro podría prestar amparo y auxilio al que fuera víctima de algún ataque o violencia, del mismo modo que no le está permitido a un particular con respecto a otro particular víctima de alguna violencia, quien de ningún modo puede ayudarlo con el poder de las armas, sino que han de acudir a la autoridad... Porque de lo contrario se abriría camino para la perpetración de asesinatos, rapiñas y trastornos y para usurpar la autoridad del superior... Por consiguiente, si algún príncipe o alguna república sufriese por la tiranía de otro príncipe alguna violencia o injusticia, por ejemplo en el nuevo mundo de las Indias, y toda la jurisdicción y derecho de protección, perteneciese al Emperador y al Papa, en ese caso los restantes príncipes, aún los confiantes y vecinos del que ha sufrido la injusticia, no podrían acudir en su auxilio, para no parecer que sin derecho y sin respeto han usurpado la ajena jurisdicción (esto es la del Papa o del Emperador). Además, hallándose tan distantes el Papa o el Emperador no podrían en muchos años, y aún siglos, hacer llegar su ayuda ni comprender o conocer a fondo la justicia de la causa, con lo que dichos príncipes no sólo causan este perjuicio, de no prestar a la víctima el auxilio que por derecho natural le es debido, sino también el de servir de impedimento a los príncipes vecinos y limítrofes para que ellos acudan a prestarle su ayuda y auxilio. Cosa que nadie desconocerá, si está en su sano juicio, cuan absurdo y perjudicial sería el humano linaje".

- (91) ANDRES MARCOS, Teodoro. Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Demócrates alter", p. 116 y 117
- (92) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 10, 57, 93)
- (93) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Exhortación a la guerra contra los turcos (ed. Losada, p. 25-27)
- (94) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias. Lib VI, cap. VII, (Ed. BAE tomo I, p. 157)
- (95) Para las ideas de ULCURRUM seguimos totalmente el artículo de PEREÑA, Luciano, "Miguel de Ulcurrum. El Emperador, órgano y garantía del derecho de gentes positivo". REDI, VI (1953) nº 1 y 2, p. 313-323)
- (96) PEREÑA, Luciano, art. cit., REDI, VI (1953), p. 319
- (97) PEREÑA, Luciano, art. cit., REDI, VI (1953) p. 319 y 320
- (98) PEREÑA, Luciano, art. cit. REDI, VI (1953), p. 322 y 323
- (99) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 2 (ed. Pereña, p. 38 y 39)
- (100) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV q. 3, art. 1 (ed. I.E.P., tomo II, p. 423). También: op.cit., V, q. 3, art. 3 (ed. I.E.P., tomo III, p. 423); De Dominio, 29 (ed. Brufau, p. 143). Dice en esta última obra: "Efectivamente, dado que sea conforme a la ley natural el que en cualquier familia y en cualquier república haya una cabeza, con todo lo es el que haya una cabeza de todas las repúblicas del orbe, de la misma manera que no hay una abeja reina de todas las abejas que existen en el orbe".
- (101) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, para. 11, 3 (ed. Fraga, p. 113): "En el estado de naturaleza y de ley natural todas las cosas eran comunes y no había división de propiedad; más después fue conveniente que por ley humana se hiciese una división de dominios, y es claro que la misma razón natural la aconsejaba, porque resultaba sumamente útil a la república..."
- (102) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parg. 9, 5 (ed. Fraga, p. 45).

- (103) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quædam... Primum principium (ed. F.C.E. Tratados II, p. 1239)
- (104) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. BAE, tomo V, p. 385 y 386). También: Negociaria de las Indias. Lib. I, cap. I (ed. BAE, tomo I, p. 10)
- (105) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, II, 89, 37 (ed. R. Alcalde, tomo IV, p. 430 y 431). También: op.cit. I, 41, 40 (ed. cit. tomo II, p. 380 y 381). En este último lugar recalca más los dos estados, el de inocencia y el de naturaleza corrompida, y cómo en éste se instituyeron los principados y jurisdicciones para defender a los hombres buenos y reprimir a los perversos.
- (106) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 41, 41 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 381)
- (107) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, I, disp. 4, 8 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 148); II, disp. 20, 6 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 351).
- (108) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 20, 1 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 348). También: op.cit., II, disp. 20, 14 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 359)
- (109) SUAREZ, Francisco. Defensio Fidei, III, 6, 11 (ed. I.E.P., tomo II, p. 248). De Legibus, III, 2, 5 y 6 (ed. I.E.P. tomo II, p. 203); III, 4, 7 (ed. I.E.P. tomo II, p. 208)
- (110) SUAREZ, Francisco. De opere sex dierum, V, 7, 6 (ed. Pereña, p. 6).
- (111) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 9 (ed. BAC, p. 165). De potestate Ecclesie I, q. I, 8 (ed. BAC, p. 249) y q. III, 3, 2 (ed. BAC, p. 294). De Indis I, 1, 1 (ed. Pereña, p. 13 y 14) 1, 16 (ed. Pereña, p. 31); 2, 10 (ed. cit. p. 54); 2, 23 (ed. cit. p. 73); 3, 7 (ed. cit. p. 87); 3, 10 (ed. cit. p. 89); 3, 16 (ed. cit. p. 95). Comentarios a la Secunda Secundæ. De Fide, Spe et Charitate, q. 10, art. 10, 1 y 2 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 200 y 201); De Iustitia, q. 66, art. 8, 6 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 345 y 346).
- (112) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 9 (ed. Pereña, p. 52 y 53); 3, 2 (ed. cit. p. 80 y 81); 3, 7 (ed. cit. p. 86). De temporantia (fragmento) (ed. BAC, p. 1040 y 1041, 1050, 1053)

- (113) SOTO; Domingo de. De Dominio, 29 (ed. Brufau, p. 147); 32 (ed. cit. p. 159). De Iustitia et Iure, I, q. 5, art. 4 (ed. cit. I.E.P. tomo I, p. 52); IV, q. 4, art. 1 (ed. cit. tomo II, p. 302); V, q. 3, art. 3 (ed. cit. Tomo III, p. 423).
- (114) CANO, Melchor. De Dominio indiorum, q. I, 11 (ed. Pereña, p. 103); q. I, 16 (ed. cit. p. 107); q. I, 18 (ed. cit. p. 109); q. III, 10 (ed. cit. p. 139); q. III, 14 (ed. cit. p. 143).
- (115) COVARRUBIAS, Diego de. In regulam Peccatum, II para. 10, 2 (ed. Fraga, p. 86); para. 10, 3 (ed. cit. p. 92 y 93); para. 10, 4 (ed. cit. p. 95). De iustitia belli adversus indos, 17 (ed. Pereña, p. 205 y 207); 40 (ed. cit. p. 229 y 231).
- (116) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 41-53).
- (117) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I, prólogo (ed. BAE, Tomo I, p. 14); lib. I, cap. CXXIV (ed. cit. tomo I, p. 332); lib. I, cap. CXXV (ed. cit. tomo I, p. 334); lib. I, cap. CLXXVI (ed. cit. tomo I, p. 469); lib. II, cap. XXVII (ed. cit. tomo II, p. 69); lib. III, cap. LV (ed. cit. tomo II, p. 303). Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición X (ed. BAE, tomo V, p. 251 y 252). Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. cit. tomo V, p. 343) Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed. BAE, tomo V, p. 383, 385, 390 y 391). Tratado de las doce dudas (ed. BAE, tomo V, p. 486 y 487). Principia quaedam. Secundum principium (ed. F.C.E. Tratados II, p. 1247); Tertium principium (ed. cit. p. 1255). Apología (cit. por LOSADA. "La Apología, obra inédita..." Boletín Real Acad. Hist. tomo CLXII (1968) p. 212-214). Los tesoros del Perú (ed. Losada, p. 35, 43, 59, 61, 69, 73 y 171).
- (118) PEÑA, Juan de la. An sit iustum bellum adversus insulanos, 15 (ed. Pereña, p. 291), 17 (ed. cit. 295); 22 (ed. cit. p. 301); 25 (ed. cit. p. 305).
- (119) VAZQUEZ DE MENCHECA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 9 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 43).
- (120) VERACRUZ, Alonso de. De dominio infidelium et iustum bello, fol. 21 y 22 (cit. por ALMÁNDOZ, José Antonio. Fray Alonso

- (120) de Veracruz O.E.S.A. y la encomienda indiana en la historia eclesiástica novohispana (1522-1556), Madrid, 1971, p. 223-225).
- (121) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 27, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 408); VI, disp. 73, 4 (ed. cit. tomo VI, vol. 2, p. 723).
- (122) ESPERABE DE ARTEAGA, Jesús. art. cit. A.A.F.V., V, (1932-33), p. 165.
- (123) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. V. (ed. BAE, p. 437); lib. III, cap. II (ed. cit. p. 462). Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 2-7 (ed. BAE, p. 335-343).
- (124) SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas (ed. HAKKE, Guernio de documentos del siglo XVI, p. 126 y 128).
- (125) BENAVIDES, Padre Fray Miguel de. Instrucción para el gobierno de las Filipinas y de como los an de regir y gobernar aquella gente (ed. HAKKE, Guernio de documentos del siglo XVI, p. 200, 209, 216 y 219).
- (126) ROA DAVILA, Juan. De rectorum iustitia, I, III, 2 (ed. Peroña, p. 14 y 15).
- (127) SUAREZ, Francisco. De fensio Fidei, III, 4, 8 (ed. I.E.P., tomo II, p. 231); III, 8, 13 (ed. cit. tomo II, p. 261); III, 30, 3 y 4 (ed. cit. tomo II, p. 369). De Legibus, III, introd. 2 (ed. cit. tomo II, p. 197); III, 5, 7 (ed. I.E.P., tomo II, p. 212); III, 6, 1 (ed. cit. tomo 2, p. 215); III, 10, 2 (ed. cit. tomo II, p. 233). De bello, 5, 4 (ed. Peroña, p. 155). De Fide, disp. XVIII, 1, 8 (ed. Peroña, p. 372); 2, 6 (ed. cit. p. 379); 3, 5 (ed. cit. p. 387); 4, 3 (ed. cit. p. 394); 4, 8 (ed. cit. p. 398); 5, 4 (ed. cit. p. 404).
- (128) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum.., VI, 37 (ed. Zurita, p. 99); XII, 5 (ed. cit. p. 245).
- (129) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, Madrid, 1621, fol.16
- (130) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo. (ed. Losada, p. 82 y 83, 90, 98, 118)
- (131) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 1 (ed. BAC, p.151); 6 (ed. BAC, p. 158)

- (132) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 7 (ed. BAC, p.159)
- (133) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 8 (ed. BAC, p.162)
- (134) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 19 (ed. BAC, p. 828 y 829)
- (135) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 99, 7 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 144 y 145)
- (136) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute. Lib. II, cap.IV, (ed. BAE, p. 435)
- (137) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 6, 11 (ed. I.E.P., tomo II, p. 248)
- (138) SUAREZ, Francisco. De Legibus, III, 4, 7 (ed. I.E.P., tomo II, p. 208)
- (139) SUAREZ, Francisco. De bello, 4, 5 (ed. Peroña, p. 133 y 135)
- (140) PEREÑA, Luciano. "Francisco Suarez, sistematizador..." REDI, VII (1954), p. 88
- (141) PEREÑA, Luciano, La tesis de la coexistencia... p. 66 y 67
- (142) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 14 (ed.BAC, p.178 y 179)
- (143) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 14 (ed.BAC, p.180)
- (144) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 14 (ed. BAC,p.180)
- (145) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 13 (ed. BAC,p.168)
- (146) VITORIA, Francisco de. De Indis I. 3, 8 (ed. Peroña, p.87)
- (147) VITORIA, Francisco de. De Indis I. 3, 9 (ed. peroña, p. 82)
- (148) VITORIA, Francisco de. De Indis I. 3, 11 (ed. Peroña, p.89 y 90). También: De temperantia (fragmento) Séptima conclusión (ed. BAC, p. 1052 y 1053)
- (149) VITORIA, Francisco de. De Indis I. 3, 12 (ed. Peroña, p.91)
- (150) VITORIA, Francisco de. De Indis I. 3, 13 (ed. Peroña, p.92)

- (151) SCHEMITT, Carl. "La justificación de la ocupación de un Nuevo Mundo (Francisco de Vitoria)" Separata de la R.I.D.I., vol. II (1949), p. 30 de la separata.
- (152) VITORIA, Francisco de. De Iure belli, 42 (ed. BAC, p. 846)
- (153) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 3, art. 1 (ed. I.E.P. tomo II, p. 305).
- (154) SOTO, Domingo de. De dominio, 34 (ed. Brufau, p. 163 y 165)
- (155) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, III, q. 1, art. 3 (ed. I.E.P., tomo II, p. 198); IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 289 y 290)
- (156) CANO, Melchor. De dominio indierum, q. III, 9 (ed. Pereña, p. 137); q. III, 10 (ed. cit. p. 137 y 139); q. III, 14 (ed. cit. p. 145).
- (157) PEREÑA, Luciano. "La soberanía de España en América según Melchor Cano", REBI, V (1952), p. 921 y 922
- (158) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, lib. I, cap. XXV (ed. BAE, tomo I, p. 95)
- (159) PEÑA, Juan de la. Au sit iustura bellum adversus insulanos, 5 y 6 (ed. Pereña, p. 279 y 281)
- (160) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. VIII, (ed. BAE, p. 443); Lib. II, cap. XII y cap. XIII (ed. cit. p. 449 - 451). Paracer sobre la guerra de la China (ed. cit. p. 333). Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 3-8 (ed. cit. p. 336-345)
- (161) FREITAS, Serafín de. De iusto Imperio lusitanorum... VII, 2-11 (ed. Zurita, p. 151-157); VIII, 2 (ed. cit. p. 164); VIII, 14-18 (ed. cit. p. 170-172); VIII, 40 (ed. cit. p. 180); IX 4-8 (ed. cit. p. 185-187)
- (162) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 1, 1-8 (ed. Pereña, p. 363-372); 2, 3-8 (ed. cit. p. 376-380). De bello, 5, 7 y 8 (ed. Pereña, p. 159 y 161). Defensio fidei, III, 25, 5 (ed. I.E.P. tomo II, p. 348).

- (163) COVARRUBIAS, Diego de. In regulam Pœccatorum, II, para. 10, 4 (ed. Fraga, p. 95)
- (164) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Pœccatorum, II, para. 10, 3 (ed. Fraga, p. 91). De Iustitia belli adversus indos, 25-29 (ed. Pereña, p. 215-221); 34 y 35 (ed. cit. p. 225 y 227)
- (165) COVARRUBIAS, Diego de. De Iustitia belli adversus indos, 37 (ed. Pereña, p. 227)
- (166) VASQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, introd. 26 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 25)
- (167) VASQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 20, 31, (ed. cit. tomo II, p. 30 y 31)
- (168) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 105, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3 p. 193)
- (169) MOLINA, Luis de. on.cit. II, disp. 99, 10 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 147)
- (170) MOLINA, Luis de. on.cit.^{II} disp. 107, 5 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 202 y 203)
- (171) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócratas secundo... (ed. Losada, p. 46 y 47)
- (172) SEPULVEDA, Juan Ginés de. on.cit. (ed. cit. p. 60)
- (173) SEPULVEDA, Juan Ginés de. on.cit. (ed. cit. p. 64)
- (174) SEPULVEDA, Juan Ginés de. on.cit. (ed. cit. p. 83)

Cap. 9.- EL DERECHO NATURAL Y EL DERECHO DE GENTES.

1. Concepto, p. 456.
2. El problema de su universalidad , p. 488
3. Sobre la igualdad de los hombres y
de los Estados ante ellos , p. 507.

Notas, p. 511.

Capítulo nº 9 - EL DERECHO NATURAL Y EL DERECHO DE GENTES

1. Concepto

En el capítulo anterior señalamos como de acuerdo con la teoría de la sociedad y del derecho de los autores de la escuela española, el concepto de comunidad internacional no se quedaba en un simple fenómeno sociológico, sino que exigía para su supervivencia y desarrollo un fenómeno jurídico. De esta forma aparecían indisolublemente ligados para nuestros autores los conceptos de comunidad internacional y derecho de gentes. Aquélla era el medio social que éste ordenaba. Sociedad y derecho eran inseparables.

Vimos igualmente, cómo distinguían entre lo que llamábamos la sociedad humana y lo que denominábamos la comunidad internacional, entendida en el sentido de fenómeno histórico. Pues bien, esa distinción nos va a servir para señalar los dos campos que regulan el derecho natural y el derecho de gentes, entendido en el sentido de Derecho Internacional, como se verá.

Si la sociedad humana exigía, de acuerdo con la ley social, un derecho, éste era el Derecho Natural, que también se denominará, dentro de la escuela, Derecho de gentes, en cuanto es propio del género humano, para distinguirlo del clásico concepto del Derecho natural que consideraba a éste común a hombres y animales.

Por su parte, la comunidad internacional, como dijimos, exigía su propio derecho, adecuado al fenómeno histórico que constituía. Así, ante una comunidad internacional, caracterizada por los estados soberanos, por el declinar temporal del papado y del imperio, por la ampliación de las tierras y pueblos conocidos hasta límites insospechados, los autores de la escuela española, plenamente conscientes de la nueva realidad, dotaron a la misma de un ordenamiento jurídico propio, que denominaron derecho de gentes. Su diferencia fundamental, respecto al derecho natural o de gentes que gobernaba la sociedad humana, estaba en que era humano y positivo, basado en el consentimiento común de todos los pueblos. Su función era la de ordenar la vida de esa comunidad internacional, estableciendo los derechos y deberes jurídico-internacionales, que en razón de los principios de asociación, comunicación y ayuda entre los Estados, debían gobernar la sociedad internacional. Sus bases, tanto conceptuales como terminológicas, que llegaban hasta el mundo jurídico griego y romano, tenían como exponente próximo las considera

ciones doctrinales que en torno al ius gentium se habían hecho en la Edad Media europea, especialmente por San Isidoro y Santo Tomás (1). La revisión que de las mismas hacen nuestros autores se produce principalmente debido a las nuevas circunstancias históricas con que se encuentran.

Se produce, pues, con VITORIA y con la escuela española, una superación del concepto clásico de ius gentium. MOREAU REIBEL ha puesto de manifiesto como en la Edad Media se desarrollan dos conceptos. Uno el de ius gentium, concebido como el derecho de delimitación de los poderes, públicos o privados, o mixtos, delimitación que debía considerarse como un estado de derecho (2), y que en consecuencia, como señala el mismo autor, desde antes de la época de los grandes descubrimientos, aparecía como el derecho de división de la tierra, a medida que era descubierta y ocupada. Así, en virtud de un reconocimiento tacito se constituía entre los pueblos una sociedad internacional, basada en una distribución de los poderes territoriales análoga a la división de los dominios privados (3). Otro, el de ius humanae societatis, concebido como el derecho de las comunicaciones humanas, opuesto al sentido de partición y división que era la característica fundamental del ius gentium (4).

Pues bien, en VITORIA va a desaparecer tal dicotomía. No hay duda, a pesar de que este autor no alude expresamente al ius humanae societatis, que parte de su más avanzada doctrina se encuentra inspirada en ese concepto, en concreto el ius communicationis. Sin embargo, VITORIA va a superar la posible separación entre ambos conceptos, reconstruyendo un ius gentium, concebido como ordenamiento jurídico de todo el orbe. MIAJA ha señalado expresamente esta superación y elaboración de un nuevo derecho de gentes. Como ha dicho, refiriéndose a la concepción de VITORIA: "Esta ley objetiva internacional forma un todo armónico, como vamos a ver, en la concepción vitoriana: se concreta en el ius gentium, pero lo tradicional de esta denominación no es obstáculo para que el contenido sea radicalmente diferente a lo que ella significó en la doctrina anterior, al expresar la de un Derecho totius orbis, en el que se engloba el ius humanae societatis de los canonistas" (5).

De esta forma, la escuela española superaba la concepción tradicional del derecho de gentes, dándonos una nueva concepción del mismo.

De extraordinaria importancia para la concepción del derecho de gentes va a ser su distinción respecto del natural. El derecho natural vimos que era el derecho establecido por la propia naturaleza y que aparecía por lo tanto inscrito en la mente de todos los hombres. Emanaba de la misma esencia de las cosas sin intervención de la voluntad humana y tenía a Dios por legislador en cuanto era

autor de la naturaleza. Frente a él estaba el Derecho positivo. Este se caracterizaba por depender siempre de forma inmediata de un acto de voluntad, Dejando a un lado el Derecho divino positivo, cuyo autor inmediato es Dios, nos encontramos entonces con el Derecho positivo humano, que es el que nos interesa. Así, frente al Derecho natural que establecía lo que era justo por sí, y que la misma razón natural hacía conocer a todos los hombres, estaba el Derecho positivo, que establecía lo que era justo en relación a algo y que no se conocía sólo por la razón natural.

Por su parte, el Derecho positivo humano se dividía en Derecho de gentes, común a todas las naciones, y derecho civil, propio de cada pueblo o Estado.

Aclarados los diferentes conceptos veamos que entendía la escuela en general por Derecho de gentes.

Un concepto amplio e impreciso del Derecho de gentes, que se desarrollará dentro de la escuela española es el que concebía a éste como el Derecho natural que era propio y exclusivo de los hombres, en contraposición al concepto de Derecho natural como común a hombres y animales. Pero este concepto no nos interesa.

Desde otro punto de vista, Derecho de gentes era el que regulaba las relaciones que tenían lugar en el seno de la comunidad internacional. Muchas de las relaciones internacionales aparecían reguladas por normas establecidas por la propia razón natural de los hombres. Se trataba entonces de un Derecho de gentes, que formaba parte del Derecho natural, pues estaba integrado por normas absolutamente necesarias. Sin embargo, ese Derecho de gentes o Derecho natural que ordenaba la comunidad internacional era evidentemente insuficiente, dada la generalidad de sus principios, para ordenar y regular satisfactoria y concretamente las múltiples situaciones que se producían en la sociedad internacional y lograr el bien común de la misma. Aparecía así un nuevo derecho que completa y determina el Derecho de gentes natural. Era el Derecho de gentes positivo, basado en el consentimiento o pacto común de las naciones. Aunque muy próximo al Derecho natural, dada su conveniencia a la naturaleza humana, no era Derecho natural, pues no se deducía necesariamente de principios naturales. SUAREZ sería el encargado de lograr su más precisa formulación sintetizando todos los logros de la escuela española. Constituiría un auténtico derecho internacional en el sentido moderno del término.

Esta distinción entre un Derecho de gentes natural y un Derecho de gentes positivo, como reguladores ambos de la comunidad internacional, explica el supuesto confusionismo que se ha alegado en algunos autores respecto al concepto de Derecho de gentes.

De otro lado, el concepto de Derecho de gentes no se limitó, en cuanto a subjetividad jurídica internacional, a ser un Derecho inter-estatal, pues aunque los autores, como lo hemos visto, atribuyen a los Estados un papel decisivo en la comunidad internacional y en la configuración del propio Derecho de gentes, el hombre, la persona humana, eran sujetos del mismo.

Fijado el concepto general del Derecho de gentes en la escuela española, veamos como se manifiesta en concreto en cada uno de los autores.

No pretendemos analizar en detalle en cada uno de los autores su concepción sobre el Derecho natural y el Derecho de gentes, pues a parte de existir excelentes monografías, no es ese el objeto de nuestra tesis, ni es indispensable para la misma. Por ello nos limitaremos a fijar los rasgos más característicos de cada autor, para pasar a continuación a estudiar los problemas propios de nuestro tema.

Como ha señalado MIAJA DE LA MUELA, tres corrientes doctrinales, a las que ya se ha aludido en diversas ocasiones, van a influir en la concepción de VITORIA sobre el derecho de gentes y, como es lógico, de la escuela.

En primer lugar, la que, partiendo de Roma, desliga cada vez más la noción del ius gentium de su contenido original, para transformarlo en un orden regulador de las relaciones entre comunidades políticas.

En segundo lugar, la de Santo Tomás, para quien el derecho de gentes era una especie de derecho natural de segundo grado, pues sus reglas se derivaban del derecho natural, por vía de conclusión inmediata.

Y por último, la que con punto de partida en Cicerón, elabora el concepto de ius humanae societatis (6).

La concepción de VITORIA sobre el Derecho natural es la misma que elaboró San Agustín y desarrolló Santo Tomás. Para nuestro autor, Derecho natural es igual que Derecho necesario, pues no depende de la voluntad humana, "por tanto", dice, "natural es lo que es conveniente por sí mismo... Por eso se llama derecho natural, en cuanto que es derecho de suyo y por sí mismo" (7). El Derecho natural es necesario "con necesidad natural, pues toda la naturaleza junta no podría suprimirlo sin autoridad divina" (8).

Admite, el autor, tres grados respecto del Derecho natural. En primer lugar, es Derecho natural todo aquello que por la simple luz natural es evidente a todos que es justo y conforme a la razón.

En segundo lugar, todo lo que se deduce con buena lógica de principios naturalmente evidentes. En tercer lugar, todo lo que se deduce por medio de una conclusión moral moralmente conocida (9).

Establecida así la noción de Derecho natural, no presentaba ningún problema la de Derecho positivo, "pues todo derecho que no es natural, es derecho positivo". Derecho positivo será el contrario al natural, el que no es necesario por sí mismo, sino por una disposición legal o por un convenio, el que no es justo por sí mismo, sino en cuanto ordenado a otro. En definitiva, "se llama derecho positivo el que depende de la voluntad y de la aprobación o aceptación de los hombres" (10).

Diferenciados el Derecho natural y el Derecho positivo, procede VITORIA a tratar del Derecho de gentes (11).

Ninguna dificultad existe para diferenciarlo del Derecho natural. Lo que es apropiado y absolutamente justo por sí mismo es Derecho natural. Lo que es apropiado y justo en cuanto se ordena a otra cosa justa, es Derecho de gentes. "Por tanto, lo que no es justo de suyo", concluye, "sino en virtud de algún decreto humano basado en la razón, a eso se llama derecho de gentes..." (12).

Planteada la cuestión en estos términos no quedaba duda en la cuestión de si el Derecho de gentes era natural o positivo. Siguiendo a Santo Tomás dice, "que el derecho de gentes pertenece más bien al derecho positivo que al natural". En consecuencia, rechazaba la opinión que desde Roma, afirmaba que Derecho natural era el común a todos los animales, racionales e irracionales, restringiendo el Derecho de gentes a lo que era exclusivo de los hombres solos, pues, dice, "hay muchas cosas de derecho natural que no se extienden o refieren a todos los animales" (13).

Sin embargo, el Derecho de gentes no es ajeno ni mucho menos al Derecho natural, pues como dice VITORIA: "Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del Derecho de gentes. Advierte que si el Derecho de gentes se deriva suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para conceder derechos y crear obligaciones. Y aunque no siempre se deriva del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si está encaminado al bien común de todos" (14).

Establece, pues, la distinción que desarrollará SUAREZ entre un derecho de gentes natural y un derecho de gentes voluntario (15). Con ello completaba perfectamente toda la problemática sobre la naturaleza del Derecho de gentes y quedaba libre el camino para el concepto del mismo.

"Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes" (16). No entramos en la cuestión de la importancia que para la historia de la doctrina del derecho internacional tuvo la sustitución de homines por gentes, en orden a la concepción de un ius inter gentes. Solo señalar que con ello VITORIA desvanecía todas las obscuridades anteriores, dejándonos la noción moderna del derecho internacional.

¿Cuál es su fundamento, su origen? Indudablemente, vistas las consideraciones que hizo en los Comentarios a la Secunda Secundae, cuando lo incluyó en el Derecho positivo, antes que en el natural, es el consensus. Nos lo dice en los Comentarios: "... ha sido establecido por acuerdo expreso de los hombres... por acuerdo común de todos los pueblos y naciones" (17). Y esto en virtud de la autoridad de todo el orbe, como señala en De potestate civili (18).

Quedaba completa la cuestión del concepto de Derecho de gentes. Faltaba tratar los detalles de la misma.

Uno de ellos, no por eso menos importante, era el de las formas de manifestarse el consensus, pues esto determinaba una clasificación del Derecho de gentes.

Para VITORIA existe, como vimos, un derecho de gentes natural, por cuanto sus normas fluyen espontáneamente de la naturaleza, sin intervención de la voluntad humana, pero junto a él está el conjunto de normas positivas que constituyen el derecho de gentes propiamente dicho. Es respecto de éste que hace la clasificación. Existe, según él, un derecho de gentes que tiene su origen en un consentimiento explícito y formal que se manifiesta bajo la forma de pacto o acuerdo. Es un Derecho de gentes escrito, que puede ser público, si lo es por acuerdos públicos, o privados, si lo es por acuerdos privados. El primero, es el "que ha sido constituido por acuerdo común de todos los pueblos y naciones" (19). El segundo es el constituido por el pacto de algunos pueblos, obligando sólo a las partes contratantes. Pero junto a este derecho de gentes escrito, universal o particular, hay un derecho de gentes consuetudinario o no escrito, que tiene su origen en el consentimiento tácito de la mayoría de los hombres, a través del uso de los pueblos (20).

Ambos derechos de gentes, escrito o consuetudinario, basados en el consentimiento, explícito o implícito, de todos los pueblos o naciones, constituyen, para VITORIA, el sistema normativo que regula la comunidad internacional. Se trata de un derecho positivo universal, constitucional e inviolable, que tiene su justificación en la autoridad de todo el orbe, que tiene poder para dar leyes justas y a todos convenientes.

000402

La materialización concreta, como poder legislativo, de la autoridad de todo el orbe se producía, como vimos, a través de los Estados, de las naciones que de esta forma se presentaban como órganos de la comunidad internacional.

Los sujetos del derecho de gentes, por los textos ya citados, eran fundamentalmente las naciones, los Estados, pero también los hombres, el propio género humano en cuanto tal. Sociedad humana y Comunidad internacional se fundían en la concepción vitoriana.

Derecho natural y derecho de gentes tenían igualmente una íntima relación. El segundo, aunque eminentemente positivo encontraba su fundamento último en el propio derecho natural. Esto lo vemos cuando se plantea VITORIA la cuestión de la obligatoriedad del Derecho de gentes.

Si el Derecho de gentes es positivo ¿cuál es el fundamento de su obligatoriedad? es la cuestión que se plantea: "La cuestión está en si es pecado violar un derecho de gentes que todavía no está promulgado en algunos pueblos". Si se trata de "derecho de gentes en sentido legal, o sea cuando se trata de derecho humano escrito, sin duda que es pecado obrar contra él", pues obliga como las demás leyes, en conciencia. El problema real es "cuando se habla de derecho de gentes no escrito, o aún del derecho escrito que no obliga a todos los hombres que hay en el mundo". Por ejemplo, si "estamos en guerra con los franceses y éstos nos envían un embajador, y los españoles lo matan violando el derecho de gentes. ¿Por donde os consta y sabéis vosotros que nosotros los españoles hemos admitido aquel derecho de gentes y que hemos pecado matando al enemigo?"

La respuesta para VITORIA, después de hacer las distinciones dentro del mismo entre lo basado en acuerdos públicos o privados, está en que el "derecho de gentes ha sido constituido por acuerdo común de todos los pueblos y naciones. De este modo son admitidos los embajadores por derecho de gentes y son inviolables en todas las naciones. Pues el derecho de gentes está tan cerca del derecho natural, que no puede conservarse el derecho natural sin este derecho de gentes". Finalmente, zanja la cuestión afirmando que "en consecuencia, es ilícito violar el derecho de gentes, pues va contra el común acuerdo de todos los pueblos" (21).

De esta forma, VITORIA nos señalaba la misma idea que recogía en De potestate civili, cuando decía: "que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley" (22). Aunque el fundamento próximo del derecho de gentes sea el consentimiento de los hombres, el fundamento último, la razón propia, del derecho de gentes, está en su conexión con el derecho natural.

Conexión que, para el autor, de acuerdo con el carácter positivo de que le inviste no significa que el derecho de gentes se deriva necesariamente del derecho natural, ni que sea absolutamente necesario para éste, sino simplemente que es necesario para su conservación, aunque sin él se conservaría de todas maneras (23).

Solucionado el problema de su obligatoriedad, por último, se plantea VITORIA la cuestión de si el Derecho de gentes es derogable o no. La clave está en que, si es positivo, parece que se podrá derogar. En principio, niega que el derecho de gentes pueda derogarse, "pues una vez que algo queda establecido y se acepta por acuerdo implícito de todo el orbe, será necesario también que todo el orbe se pusiera de acuerdo en la derogación de este derecho, lo cual es imposible..." (24). Y esto no sólo por razón de ese consentimiento, sino también por su conexión con el derecho natural. El derecho de gentes, dice VITORIA, está exento de la potestad de un Estado en particular (25).

Sin embargo, dado su carácter positivo, podrá derogarse en parte, nunca en su totalidad, dice, poniendo como ejemplo, la norma de derecho de gentes que dice que los prisioneros en guerra justa pueden hacerse esclavos, y que a pesar de ello no rige entre cristianos (26).

Queda con esto expuesta la concepción de VITORIA sobre el derecho de gentes. La amplitud, claridad, precisión y modernismo con que ha analizado el tema, nos ha llevado a extendernos en su exposición, pues los problemas que plantea y resuelve los veremos reflejados al tratar de la consideración jurídica de los pueblos infieles. Respecto de los demás autores, nos limitaremos a exponer sucintamente su doctrina, así como sus principales novedades, con el fin de no alargar en demasía este punto.

En la línea de VITORIA encontramos a SOTO (27). Para este autor el derecho positivo humano se divide en derecho de gentes y derecho civil. Este carácter positivo del derecho de gentes lo señala expresamente: "El derecho de gentes se distingue del derecho natural y se halla comprendido en el derecho positivo". (28)

La distinción entre el derecho natural y el derecho civil está en que el primero "se infiere como consecuencia necesaria de la absoluta naturaleza de las cosas", mientras que el segundo "no se infiere de la absoluta consideración de la naturaleza de las cosas, sino, como dijimos, en orden a un determinado fin", o con otras palabras, "el derecho natural es simplemente necesario, es decir, independiente de toda determinación humana; en cambio, el derecho de gentes obliga porque pareció bien así, es decir, porque así lo juzgaron los hombres... Por tanto, el derecho de gentes no es simplemente natural, sino positivo..." (29).

En definitiva, tenemos que "el derecho que brota así del cálculo uniforme de muchos, se llama derecho de gentes, es decir, el derecho que todos los hombres, por lo que tienen de racionales establecieron para sí..." (30). Es decir, que "derecho de gentes es todo aquello que los hombres han deducido mediante raciocinio de los principales naturales" (31).

Pero el derecho de gentes no es ajeno al derecho natural. Como dice el propio SOTO, "el derecho de gentes se derivó del natural por deducción, después de determinado examen y sin necesidad de convenio humano", y más adelante, "todo el derecho de gentes, por razón de su origen se considera de derecho natural, aunque por la manera de su ilación y por el modo de establecerse se denomine derecho de gentes..." (32). Palabras que recuerdan a VITORIA, y que muestran el fundamento último del derecho de gentes.

Por otro lado, señala la distinción entre los dos derechos positivos, derecho de gentes y derecho civil. Mientras el derecho de gentes se deduce por vía de conclusión de los principios naturales de las cosas consideradas en orden a un fin en determinadas circunstancias, el "derecho civil se deduce de un principio natural y otra premisa que añade la voluntad humana, y así, no se deduce por vía de ilación, sino por la determinación de un principio general en una ley especial...". En segundo lugar, se diferencian en que "para establecer el derecho de gentes no se precisa la reunión de todos los hombres en un determinado lugar, puesto que la misma razón les enseña lo mismo a todos. Mas para establecer el derecho civil se precisa, o una junta de la nación, o la autoridad del que gobierna...". En tercer lugar, "el derecho de gentes es común a todos los pueblos..., en cambio el derecho civil... es el que cada pueblo o cada ciudad establecieron para su propio gobierno" (33). Sin embargo, esto no quiere decir que el consentimiento de los hombres no sea necesario para el derecho de gentes, pues como dice, "aunque para el derecho de gentes sea necesario el consentimiento de los hombres, no se precisa su reunión, como para el derecho civil; porque en todas partes la razón natural enseña a todos los pueblos este derecho" (34). Así, el derecho de gentes, como derecho humano positivo, se perfilaba igual que en VITORIA.

La última cuestión a tratar es la de su derogabilidad y dispensa como derecho positivo que es. SOTO dice, que "hay algunas cosas en el derecho de gentes tan convenientes a la convivencia humana, que en ellas nunca puede haber dispensa... Hay otras, sin embargo, en este mismo derecho que son dispensables, cuando para ello existe alguna causa". Como ejemplo, repite el puesto por VITORIA acerca de la esclavitud por razón de guerra, que no se da entre cristianos (35).

La identidad de conclusiones entre VITORIA y SOTO respecto al concepto del derecho de gentes no impide el que afirmemos la menor amplitud de su tratamiento y precisión por parte del último.

COVARRUBIAS, va a seguir más a SOTO que a VITORIA, aunque sus conclusiones no se alejan de las marcadas por el segundo (36).

El tema en el que más se extiende el autor, es el de las diferencias entre el derecho natural y el derecho de gentes. El autor parte en su estudio de la concepción romana que señalaba el derecho natural como común a los hombres y animales, y el derecho de gentes como propio solo de los hombres (37). A continuación, establece que no es otra la opinión de Santo Tomás (2ª, 2ª, q. 57, art. 3), "aunque esta sentencia de Santo Tomás", dice, "y la distinción que hace puede tener otro sentido, es, a saber, que distingue el derecho natural en cuanto es común a todos los animales, hasta a los brutos, y comprende los primeros principios de derecho natural que contiene el iustum naturale por su naturaleza adecuado y proporcionado a otro, del derecho de gentes que contiene el iustum naturale no considerado de una manera absoluta, sino en relación a la utilidad que de él se deduce en cuanto es conveniente a otro" (38).

Sin embargo, COVARRUBIAS, siguiendo a Alberto Magno y Torquemada, va a negar tal interpretación del derecho natural y del derecho de gentes, en razón "a la necesidad que tienen los primeros principios de proceder de la razón, imposible en los brutos" (39). Basándose en la doctrina de esos autores, que señalaban que el derecho natural no existía en los brutos en cuanto a la razón de derecho, aunque sí en cuanto a los actos, o con otras palabras, que el derecho natural tomado formalmente, en cuanto a la razón, pertenece solamente a los hombres, mientras que naturalmente, en cuanto a sus actos, pertenece también a los animales, dice que de acuerdo con ello, "Dios promulgó el derecho natural materialiter hasta a los mismos animales brutos, aunque formaliter lo promulgó sólo a los hombres, dotados de razón" (40).

Sobre la base de esta distinción entre derecho natural material y formal va a constituir su concepción del derecho de gentes como derecho distinto del natural. Así, circunscribiéndose al derecho natural, en su acepción formal, dice: "el derecho natural, en cuanto a su constitutivo esencial y en cuanto contiene los primeros principios, determina lo que es justo en absoluto, considerado en sí mismo y en cuanto a la razón, y no considerado según la utilidad y conveniencia de otro... Y por lo tanto, según Santo Tomás, el derecho natural se diferencia del de gentes en que éste procede no de la razón natural absoluta, sino de la que mira la utilidad o conveniencia de otro... Asimismo consta por lo dicho que los primeros principios y las consecuencias necesarias que se deducen de ellos no pertenecen propiamente al derecho de gentes, sino al natural..." (41). Concluye su diferenciación entre ambos derechos aceptando plenamente la doctrina de SOTO al respecto (42).

De acuerdo con esta diferenciación y siguiendo en esto la línea de la escuela, considera el derecho de gentes como derecho positivo humano. Sus palabras son claras: "Debo advertir aquí al lector que yo, en esta cuestión de la esclavitud, entiendo el derecho de gentes en cuanto positivo y humano y se distingue del derecho natural" (43). "Aunque, según lo que acabamos de advertir, el derecho de gentes pertenece a los derechos humanos, pero no a los naturales..." (44).

Con ello, podía ya señalarnos lo que era el derecho de gentes. De esta forma, refiriéndose a los ejemplos y casos de los jurisconsultos atribuyen al derecho de gentes, considera que habrán de incluirse en el derecho humano, y no en el natural, ya que "por lo general, las más de las veces, no se derivan de los primeros principios del derecho natural, aunque la razón los deduzca y haya establecido por consentimiento de casi todos los hombres en vista de las conveniencias del bien común según las diversas necesidades de los tiempos " (45).

El derecho de gentes aparecía, así, claramente caracterizado. Era un derecho humano, positivo, en cuanto basado en el consentimiento de los hombres, derivado del derecho natural, pero plenamente histórico, y determinado en función de la utilidad del género humano. Razón y voluntad alcanzaban su pleno equilibrio.

Su sujeto, como ha señalado PEREÑA, era la gens en sentido genérico, pues el autor se refiere indistintamente a hombres, naciones y pueblos. Parece en definitiva que se refiere a naciones sin identificarlas con el Estado como estructura política. Es por el consentimiento de estas gentes que aparece el derecho de gentes (46).

En LAS CASAS no vamos a encontrar tratado el derecho natural y el derecho de gentes ni con la extensión, ni con la precisión que hemos visto en los autores anteriores. A lo largo de su enorme obra, hay continuas referencias al derecho de gentes, pero casi siempre acompañando al derecho natural, bajo las fórmulas de "derecho natural y de gentes", "derecho natural y de todas las gentes", "derecho natural y de las gentes" (47), con lo que parecía que LAS CASAS, al revés de sus contemporáneos, no había llegado a distinguir ambos derechos, continuando el confusionismo anterior. Sin embargo, nada menos cierto. Si LAS CASAS no se ocupa expresamente de estudiar el derecho de gentes, ni lo precisa como hace VITORIA, no por ello deja de darnos su concepto y de distinguirlo del natural.

000207

El concepto del derecho natural encuentra su sentido en base a su concepto del derecho de gentes. .Este, aunque no lo diga expresamente, se presenta como derecho humano positivo, y derivado del derecho natural. Con todo, el contenido del derecho de gentes sigue incluyendo instituciones que^{no} son propiamente internacionales, por lo que su derecho de gentes es y no es ius inter gentes. Pero veamos el concepto que da, para después irlo analizando. Dice así: "No es otra cosa Derecho de las gentes sino algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscen por la lumbre natural, y en él todos consienten como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no podían. Y así el Derecho de las gentes se dice ser al hombre natural porque se deriva de la razón y ley natural, e tiene la fuerza y vigor que el Derecho natural, porque es de aquellas conclusiones comunes que se derivan del Derecho natural inmediatamente..." (48).

En esta definición están prácticamente contenidas todas las características del derecho de gentes.

En ella aparece el carácter eminentemente consuetudinario que el derecho de gentes tiene en sus primeras manifestaciones, insistiendo en lo mismo cuando señala, refiriéndose a la elección que para su propia utilidad hacen los pueblos de sus gobernantes, que "así lo comenzaron todas las gentes a usar porque fácilmente caían en ello; por eso se dice a questo uso o costumbre ser Derecho de las gentes" (49); pero sin excluir por ello un derecho de gentes que tenga su origen próximo en el expreso acuerdo de las gentes.

Aparece su carácter positivo, pues nace del consentimiento, del acuerdo o pacto de las gentes. En otras partes de su obra repite esta idea: "De donde resulta que el acuerdo o pacto común o de toda la comunidad o multitud, en el cual consiste el derecho de gentes..." (50).

Su conexión con el derecho natural la recalca continuamente, explicando con ello su íntima relación con éste, en el cual encuentra su fundamento y fuerza última hasta el punto de que lo considera natural al hombre, "porque el tal Derecho es derivado de la razón y Derecho natural" (51). De aquí que repetidamente haga referencia al mismo^{tiempo} al derecho natural y de las gentes. Por otro lado, ello nos demuestra que para LAS CASAS, al igual que para los autores que hemos visto, el fundamento último del derecho de gentes está en su relación con el derecho natural, mientras que su fundamento próximo reside en el consensus de las gentes.

También, manifiesta el autor cómo ese derecho de gentes aparece en función de la utilidad y convivencia de los hombres, como medio de superar la anarquía y caos que se produjo en la sociedad humana a consecuencia de la maldad de los hombres. Las instituciones del derecho de gentes se introdujeron "con miras a la convivencia pacífica de los hombres que habitaban en común y de otras utilidades que alegan los doctores" (52)

Finalmente, señala LAS CASAS el carácter obligatorio que para todas las naciones y poderes tiene el derecho de gentes, como derivado del derecho natural y basado en el consentimiento de todas las gentes: "lo cual así supuesto, como ningún poder haya en la tierra que sin causa legítima puede ir contra, ni quebrantar los susodichos Derecho natural y de las gentes e divino..." (53).

Sin embargo, en orden a diferenciarlo claramente del derecho natural, confusión que era frecuente dada su íntima relación con él, LAS CASAS acude a distinguir un derecho de gentes primario, que identifica con el natural, del derecho de gentes secundario, que es al que atribuye todas las características señaladas. En este sentido dice: "Además, la esclavitud o sujeción, tanto de las cosas como de los hombres, o el juramento de fidelidad de unos hombres para con otros fueron obra del derecho secundario de gentes... Quiere esto decir, que con arreglo al derecho primario, todo, así cosas como personas, eran libres; pues se dice pertenece al derecho primario de gentes lo que desde el comienzo de la criatura racional y, más tarde, cuando ya comenzaron a existir los hombres, se produjo en su ser, como el conservar la fidelidad, los pactos, la libertad y otras cosas semejantes. A éste se le llama derecho de gentes primario. En cambio, otras cosas que desde el origen de la criatura racional no se produjeron en su ser, sino que fueron estatuidas posteriormente, al ir creciendo la maldad de los hombres, como la esclavitud, las guerras, los cautiverios y otras parecidas, reciben el nombre de derecho de gentes secundario..." (54).

De esta forma, se puede decir que LAS CASAS está, en cuanto a su concepto de derecho de gentes, dentro de la escuela española, si bien es cierto que no matiza su noción como VITORIA, ni llega a establecer expresamente el sentido del derecho de gentes como ius inter gentes, considerándolo simplemente como el derecho por el que se gobierna, junto con el natural, la sociedad humana, siguiendo así la concepción romanista del ius gentium. Es por eso que incluye en el mismo instituciones como la compra-venta.

En VAZQUEZ DE MENCHACA vamos a encontrar algunos de los conceptos que emplea LAS CASAS.

Este autor diferencia claramente el derecho natural y el derecho de gentes. Según él, el derecho natural "no es otra cosa que la recta razón impresa por Dios en el humano linaje desde el mismo nacimiento y origen" (55). Pero al igual que LAS CASAS, basa esa diferenciación en la distinción entre derecho de gentes —primario y derecho de gentes secundario. Respecto del primero señala que "este derecho de gentes natural, se llama simplemente natural o también derecho de gentes primitivo, éste es, creado juntamente con el mismo linaje humano. Y este derecho de gentes natural o primitivo, se diferencia del derecho natural, entendido en su mayor extensión, como el género de su especie, porque derecho natural se dice en este sentido el que es común a todos los animales, tanto irracionales como racionales, mientras que derecho de gentes natural o primitivo se dice el que compete solamente a los hombres, pero no a los restantes brutos animales..." (56). En cuanto al segundo: "Derecho de gentes secundario es, el que no fue dado juntamente con la creación del humano linaje, sino que en el transcurso de los tiempos se halla admitido por la mayor parte de aquellos pueblos que se rigen por costumbres y leyes y que no llevan vida salvaje a modo y semejanza de fieras; este derecho fue en un principio sólo derecho civil y no de gentes, si bien después fue también admitido por todos o la mayor parte de los pueblos poco a poco o sucesivamente...; más después al ser admitido también por las restantes gentes, apareció ya convertido este derecho civil en derecho de gentes" (57). Consecuente con esta división afirma el carácter positivo del derecho de gentes secundario: "Por lo que este derecho de gentes secundario se dice no tanto ser derecho natural, cuanto positivo..." (58). Por otro lado es interesante señalar, cómo a través de la exposición del proceso histórico de aparición del derecho de gentes secundario, establece el carácter eminentemente histórico del mismo, al igual que otros miembros de la escuela.

Siguiendo su línea lógica y de acuerdo con el carácter positivo e histórico que atribuye al derecho de gentes propiamente dicho, se plantea el problema de la mutabilidad del mismo, contribuyendo con ello a señalar otra diferencia respecto del derecho natural. Aunque afirma en diversas partes de su obra la mutabilidad del derecho de gentes (59), es a raíz de su distinción del derecho de gentes, cuando se ocupa in extenso del tema, como para marcar aún más su diferenciación del derecho natural. Así dice: "Por lo que este derecho de gentes secundario se dice no tanto ser derecho natural, cuanto positivo, y por lo mismo no se considera fijo e inmutable, sino mudable al igual que el derecho civil y con mayor dificultad que éste" (60).

VAZQUEZ DE MENCHACA, pues, establece la doble fundamentación del derecho de gentes, remota, en el natural, y, próxima, en el consentimiento expreso o tácito de las gentes, al igual que los otros miembros de la escuela.

Otro de los aspectos más notables de la concepción de este autor sobre el derecho de gentes, por la precisión y modernismo con que lo establece, es el de los sujetos del derecho de gentes.

Por un lado, establece expresamente y con mayor fuerza que sus predecesores, que el derecho de gentes rige las relaciones entre Estados soberanos, con lo que diferencia perfectamente el orden jurídico internacional y el orden jurídico interno: "La razón es porque el derecho civil de un príncipe o de un pueblo libre, no obliga a otro príncipe o pueblo asimismo libre, sino que entre ellos se ha de observar solamente el derecho natural y de gentes, y conforme a tal derecho debería juzgarse, y no conforme al derecho civil" (61). Más adelante repite idéntica idea: "... de suerte que entre ellos solamente se tenga en consideración el derecho natural y de gentes, pero no el civil del mismo modo que si jamás este derecho se hubiera escrito o creado" (62). Para el autor no sólo son los Estados sujetos del derecho de gentes, sino también los soberanos.

Por otro, considera que son también sujetos del mismo los individuos. Y esto desde un doble punto de vista. Primero, en el caso de que se trate de una relación entre un príncipe y un particular: "... eso mismo sucedería, si el asunto se tratase entre el príncipe y un individuo particular, que no fuera sin embargo su súbdito" (63). Así, cuando el hombre está en relación con una soberanía diferente a la que está sometido, es sujeto jurídico-internacional. Segundo, cuando la relación es entre hombres que están sometidos a distinta soberanía: "Más aun, lo propio acontecería si el asunto se ventilase entre dos hombres particulares, pero de distinta nacionalidad (esto es que pertenecieran a diversa jurisdicción, el uno por ejemplo, español, y el otro francés), porque también en este caso, se daría cumplimiento entre ellos solamente al derecho natural y de gentes, pero no al derecho civil de una u otra de aquellas provincias" (64). Así, pues, VAZQUEZ DE MENCHACA considera como reguladas por el derecho de gentes todas las relaciones que hoy llamamos internacionales, por cuanto hacen referencia a soberanías distintas, independientemente de que sus sujetos sean Estados, príncipes soberanos o individuos. El hecho de tales afirmaciones demuestra la claridad de la visión de la comunidad internacional en el autor. Con ello da un gigantesco paso en la concepción del derecho internacional moderno.

Sin embargo, al igual que otros autores de la escuela, da un excesivo contenido al derecho de gentes, incluyendo como instituciones del mismo, las compraventas y arrendamientos, con lo que influido por la concepción romanista del ius gentium, da al derecho de gentes un sentido cercano al de el derecho común de la humanidad. Ello no obsta, con todo, para reconocer la importancia de sus afirmaciones anteriores.

Por último, debe señalarse de este autor que en caso de conflicto entre dos derechos positivos, como son el derecho de gentes y el derecho civil, opta por el primado del derecho interno, apartándose de la línea establecida por VITORIA, en el sentido de dar primacía al derecho de gentes. De acuerdo con ello dice: "Porque el derecho de gentes positivo, no es un derecho natural, según elegantemente lo enseña Domingo Soto y nosotros los hemos ya tratado en capítulos precedentes y más extensamente en la introducción de la obra De successionum progressu; luego contra tal derecho de gentes positivo, una ley civil promulgada, no es menos válida que si se hubiera dado contra otro cualquier derecho civil" (65).

Con todo, tal primacía del derecho interno, como es lógico, no es absoluta en el sentido de una negación del derecho de gentes, pues al tratar de la libertad de los mares, y refiriéndose a una disposición en contra de algún Estado, proclama que "tal derecho civil, cesa cuando el asunto se ventila entre príncipes o entre pueblos que en lo temporal no reconocen superior. Porque las leyes meramente civiles de cualquier región no se tienen más en cuenta entre los restantes pueblos, naciones y aún hombres particulares extranjeros, que si en realidad ni existiera ni hubiera jamás existido tal derecho y hay que recurrir al derecho común de gentes primitivo o secundario y atenerse a él" (66). Lo que significa, que si en caso de conflicto entre el derecho de gentes y el derecho interno a nivel estatal, la primacía es de este último, en el plano internacional en ningún caso puede afirmarse su primacía, puesto que el derecho interno acaba con los límites territoriales del Estado.

Fray LUIS DE LEON sigue la misma línea general que hemos señalado para la escuela, al plantear el problema de la diferenciación del derecho de gentes y del derecho natural. Después de señalar la polémica que existe sobre el tema plantea precisamente la cuestión: "El problema es si el derecho de gentes pertenece a la ley natural o más bien a la humana..." (67).

A continuación establece que para resolverlo hay que tener en cuenta que una cosa puede deducirse de los principios del derecho natural de dos maneras, de forma que "las cosas que se infieran de los principios naturales por medio de consecuencias necesarias, considerando la naturaleza absoluta del hombre, pertenecen a la ley natural y hacen o constituyen la ley natural" (68), mientras que "las cosas que se deducen de los principios naturales por medio de consecuencias necesarias, no considerando absolutamente la naturaleza del hombre sino después de hacer alguna suposición, pertenecen al derecho de gentes y lo constituyen por sí mismo" (69). En base a esta distinción pone algunos ejemplos de instituciones del derecho de gentes para demostrar cómo surgen de distinta forma a las instituciones propias del derecho natural y su carácter histórico,

como son las guerras, el ius legationis, la esclavitud, la división de la propiedad, el comercio y el dinero (70). El derecho de gentes aparecía así como el orden jurídico que permitía superar el caos y la anarquía de la naturaleza caída. Su fin era la utilidad y convivencia de los hombres dentro de un orden de paz.

Centrado el problema, procede a sacar sus conclusiones. En primer lugar, dice, "el derecho de gentes es intermedio entre el derecho natural propiamente dicho y el derecho civil", por lo que "el derecho de gentes en parte coincide con el derecho natural y en algún aspecto con el derecho civil". Con el derecho natural coincide "en que es común a todos los hombres", se distingue "en que no es necesario a la naturaleza del hombre absolutamente considerado". Con el derecho civil, coincide, y esto es importante para su segunda conclusión, "en que tiene su origen en el consentimiento y voluntad de los hombres, no tanto en la naturaleza misma, cuanto en el consentimiento y beneplácito expreso o tácito", se distingue, "en que el derecho civil es propio de un pueblo, y del derecho de gentes es propio de todas las gentes" (71). De esta forma, el autor concebía el derecho de gentes con las características generales de la escuela. El derecho de gentes encontraba su fundamento último en el derecho natural, su fundamento próximo, en el consentimiento de las gentes, idea que nos aclara cuando dice que "el derecho de gentes es designado con este nombre, no porque haya sido instituido por todas gentes reunidas en asamblea, sino porque ha sido aprobado por el consentimiento expreso o tácito de todas las gentes" (72). Quedaba, así plenamente diferenciado del derecho natural y del derecho civil, a pesar de que tanto éste como el derecho de gentes fuesen positivos.

Su segunda conclusión viene dada por añadidura: "El derecho de gentes, propiamente hablando, pertenece al derecho positivo. Es evidente, porque, como dijimos, no existe tanto por la naturaleza cuanto por beneplácito y el consentimiento de los hombres" (73).

Finalmente, consecuente con su carácter positivo afirma que es derogable: "De aquí resulta que la república puede derogar lo que es de derecho de gentes como en realidad ha sucedido", como son los casos de no división de las cosas y que entre cristianos no hay esclavitud por guerra (74). Debe llamarse la atención sobre el hecho de que para el autor el derecho de gentes sea derogable por los Estados individualmente considerados, claro que en casos muy concretos.

En suma, para Fray LUIS DE LEON, el derecho de gentes es universal, positivo, derogable e histórico, características éstas prácticamente comunes a la escuela española.

Con MOLINA, puede decirse, que se alcanza una nueva cota, tiene lugar un cambio importante en la concepción del derecho de gentes dentro de la escuela española, que en algunos aspectos, ya desde COVARRUBIAS y sobre todo desde VAZQUEZ DE MENCHACA, había empezado a vislumbrarse, alejándose cada vez más de la original concepción vitoriana.

Nos referimos al carácter histórico del derecho de gentes, y sobre todo al papel que la soberanía de los Estados va a jugar frente a él. Pero empecemos por el principio (75).

Para MOLINA, aparte de otras divisiones, el derecho se divide en natural y positivo (76). Lo que caracteriza al primero es que "la obligación del Derecho natural nace de la misma naturaleza del objeto, de donde pasa al precepto, y por esta razón debe decirse que las cosas prohibidas en Derecho natural se prohíben por ser malas, y no, en cambio, que son malas por estar prohibidas, y, asimismo, que las cosas buenas se ordenan por su bondad y necesidad, y no, al contrario, son buenas por estas ordenadas". Frente a él, el segundo se caracteriza porque "la obligación de Derecho positivo nace del precepto y voluntad del que ordena, y de aquí se deriva el objeto, y por esto las cosas prohibidas por Derecho positivo sólo son malas porque se nos prohíben y lo bueno que se nos ordena por habernos sido mandado" (77).

Pues bien, de acuerdo con esa caracterización establece que el derecho de gentes es derecho positivo. Para MOLINA, "Derecho de gentes es el Derecho humano del que usan todas o casi todas las gentes" (78).

Este carácter humano y positivo lo reafirma más adelante, cuando ante la cuestión de si el derecho de gentes es natural o positivo, se remite a lo establecido en los textos anteriormente citados, para decir que es positivo.

Así, señala que el derecho de gentes puede tomarse de dos modos. Uno, "comunmente admitido por los teólogos, en sentido estricto y propio, en cuanto es un Derecho positivo común a todas o casi todas las naciones". Y repite: "Y si el Derecho de gentes se toma en sentido estricto y propio, consta que no es Derecho natural, y que no se comprende en él Derecho natural, sino que es derecho positivo humano ..." (79). Otro, propio de los jurisconsultos y de la tradición romanista, en un sentido mucho más amplio, como el derecho que es propio de los hombres, frente al derecho natural que se considera común a criaturas humanas y animales: "El derecho de gentes tomado en este sentido, pertenece en parte al Derecho natural y en parte al Derecho positivo humano", concluye al autor (80).

Es respecto del primer sentido, que se refiere siempre nuestro autor cuando habla del derecho de gentes. Como derecho positivo humano, como derecho voluntario.

De acuerdo con este carácter, eminentemente voluntario, por cuanto está basado en el consentimiento, proclama que no es necesario que sea usado por todas las gentes, pues puede muy bien haber pueblos que no sigan determinadas instituciones, sin que por ello dejen de ser de derecho de gentes (81). Con ello, como han señalado FRAGA (82) y PEREÑA (83), parece que se puede concluir que para MOLINA ese derecho de gentes no podrá invocarse contra los pueblos

en que de hecho no esté vigente, es decir, que los Estados no pueden verse obligados por normas internacionales en cuya elaboración no han intervenido. Doctrina totalmente distinta de la de VITORIA, que establecía la obligatoriedad del derecho de gentes para todas las naciones. Y es que la soberanía tiene en MOLINA mucha mayor importancia que en sus predecesores.

Es lógico, pues, que admita la derogación del derecho de gentes: "como quiera que se trata de un derecho humano, introducido por la voluntad de los hombres, es evidente que puede decaer, al menos en parte, y así vemos que los cristianos cautivados por otros cristianos en justa guerra, no son hechos esclavos y que los religiosos poseen en común los bienes" (84).

Al matizar el alcance de esta derogación, aparece de nuevo en toda su plenitud el voluntarismo con que concibe el derecho de gentes. En este sentido, considera que "difícilmente se podría abrogar en su totalidad lo que pertenece al Derecho de gentes. La razón es que para ello sería necesario el consentimiento común de todas o casi todas las naciones, lo cual sería muy difícil de lograr". Y concluye, refiriéndose al caso concreto de la división de cosas, institución tradicional del derecho de gentes, que "si fuese abolida, se seguirían de aquí muchos males, y sin duda sería pecado mortal abolirlas en absoluto", pues la mayoría de las instituciones del derecho de gentes, aunque no son de derecho natural, son muy útiles y necesarias para la sociedad. Sin embargo, aún en este supuesto, "si se aboliese, yo no dudo que tal abolición sería válida. Y la razón es que así como la humana voluntad fue suficiente para producir la división de las cosas, así también lo es para suprimirla" (85).

Pero cuando verdaderamente matiza y precisa el sentido del derecho de gentes es al tratar de la división de las cosas, institución, como dijimos, del derecho de gentes. En este punto sigue la tesis tradicional de la escuela en cuanto al origen del derecho de gentes, proclamando su carácter histórico. Si en el estado original del hombre, antes del pecado, le bastaba a éste el derecho natural, conforme al cual todas las cosas eran comunes, en el estado de naturaleza caída, la conservación de la paz, la recta razón y la utilidad de los hombres, exigieron un nuevo derecho, conforme al cual se produjo la división de las cosas, pues de otra forma hubiese reinado la anarquía (86).

Este derecho nuevo, derecho humano positivo, es el derecho de gentes. Dice así MOLINA: "La división de las cosas no es de Derecho divino positivo, pero fue lícitamente introducida por el Derecho humano de gentes". Lo fue por el derecho de gentes, porque "estando las propiedades divididas entre todas las gentes, es evidente que si esto se hizo lícitamente, hubo de ser por Derecho de gentes" (87). Lo fue igualmente por derecho humano, pues, "la actual división de las cosas,

000473

no pudo existir sin un establecimiento humano, tácito o expreso, incluso después del pecado, por lo cual no fue un Derecho natural, sino humano; aunque la obligación de hacerla pudo ser de Derecho natural..." (88).

Este carácter positivo y humano con que considera el derecho de gentes aparece también cuando se plantea la cuestión de "quienes fueron los hombres que hicieron la división", es decir, quienes son los legisladores del derecho de gentes. MOLINA dice que la división pudo hacerse de tres formas. "Primero, por el poder paterno, ya de nuestro primer padre antes del diluvio, ya de Noé después del Diluvio; y mi opinión es que así debió ser, históricamente", pues entonces ellos tenían poder sobre todos los hombres. "En segundo lugar, pudo hacerse la división de las cosas al multiplicarse los hombres y elegir éstos un príncipe común, que, mediante su autoridad, dividiera los bienes, hasta entonces comunes. En tercer lugar, pudo hacerse por el consentimiento común de los hombres..." (89). El tercer modo, el consentimiento común de los hombres, único posible históricamente, al no existir una monarquía universal, sino pluralidad de comunidades políticas, era, para nuestro autor, la fuente del derecho de gentes. El derecho de gentes dependía, así, de la voluntad universal.

Los textos anteriores tienen además el interés de recalcar el carácter histórico que MOLINA, como los demás autores de la escuela, atribuye al derecho de gentes. Este es un producto histórico, nacido para llevar la paz, la convivencia y la utilidad entre los hombres, que se impone a través de la costumbre internacional, ya que no existe una asamblea de naciones a través de la cual pueda materializarse ese derecho.

Un aspecto importante de la concepción del derecho de gentes en MOLINA, y que veremos en detalle en capítulos posteriores, es el de las limitaciones que hace de éste en función de la soberanía. Frente a la concepción vitoriana del derecho de gentes, MOLINA reduce enormemente la virtualidad concreta de muchas de las instituciones señaladas por VITORIA. Es en virtud del carácter humano y positivo del derecho de gentes, que los Estados pueden vincularse o no por las normas del mismo.

Es respecto del ius communicationis et commercii, con todos los derechos internacionales que de ellos se derivan, que expresamente MOLINA niega la teoría de VITORIA. No niega que esas instituciones sean de derecho de gentes, pues así lo reconoce, sino que afirma que un Estado puede lícitamente prohibir el libre tránsito, el libre comercio, la libre emigración, y todo ello en razón de su soberanía (90).

En resumen, la concepción de MOLINA respecto del derecho de gentes difiere de la concepción original de VITORIA, reduciéndola en cuanto al papel que en la misma juega la autoridad de todo el orbe, y dando más relieve al papel de los Estados soberanos. Estos no pueden

..//..

quedar obligados por normas internacionales en las que no han intervenido. La voluntad cobraba así una importancia desconocida hasta entonces en la concepción del derecho de gentes. Y es que la realidad histórica que vive MOLINA, cala más hondo en todo su sistema.

Es este autor, de todos los que llevamos estudiados, el que formula un derecho de gentes más real, más positivo, más dependiente de la voluntad estatal. Sin embargo, no por ello, como vimos, desconoce la existencia de una comunidad internacional. Lo único que sucede es que su realismo político le lleva a formular una concepción fundamentalmente histórica del derecho de gentes. Su derecho de gentes quiere ser, partiendo de bases iusnaturalistas, el reflejo preciso de la normativa por la que se regía la comunidad internacional.

Su contenido, no es simplemente interestatal, sino que hace referencia también al individuo. De esta forma sigue en este aspecto la línea de la escuela.

Continuando con aquellos autores de la escuela que aportan nuevos elementos a la concepción del derecho de gentes, llegamos a SUAREZ.

SUAREZ es considerado como el sistematizador de la concepción del derecho de gentes que, partiendo de VITORIA, se desarrolló a lo largo de todos los autores de la escuela. Es él, el que lleva a sus últimas consecuencias y precisa todas las ideas y atisbos que hemos visto en sus predecesores. Si con él culmina la concepción del derecho de gentes de la escuela española, es él mismo el que perfila con rasgos definitivos el concepto del derecho de gentes propiamente dicho, superando todos los confusionismos que aún pudieran perdurar. En SUAREZ, realidad y teoría se mezclan de tal forma, que tiene lugar la concepción más lograda del derecho de gentes, consiguiendo el concepto de este su formulación histórica más perfecta (91).

Como sus predecesores, SUAREZ, inicia su concepción del derecho de gentes distinguiéndolo del derecho natural. Después de rechazar la concepción romanista inspirada en Ulpiano, que basaba la distinción en hacer el derecho natural, común a hombres y animales, y el derecho de gentes, el que era propio de los seres racionales (92), expone su propia teoría sobre la cuestión.

Lo que primero caracteriza al derecho de gentes frente al natural es su carácter no necesario: "Pienso, pues, que se debe concluir que el derecho de gentes no manda nada como necesario de suyo para la honestidad, ni prohíbe nada que sea malo por su naturaleza o intrínsecamente, ni de una manera absoluta, o suponiendo tal situación y manera de ser de las cosas, sino que todo esto pertenece al derecho natural, y que, en consecuencia, en este sentido el derecho de gentes no forma parte del derecho natural..." (93).

Establecidos como diferentes derechos, procede SUAREZ a matizar esas diferencias señalándonos en que se diferencian y en qué coinciden. Con ello esboza las restantes características del derecho de gentes, de forma que al final aparezca claro su concepto.

Según SUAREZ, "coinciden - en primer lugar - en que ambos son de alguna manera comunes a todos los hombres, y por este capítulo - si nos paramos en sólo el hombre - ambos pueden llamarse de gentes.. Coinciden - en segundo lugar - en que así como la materia del derecho de gentes sólo tiene lugar entre los hombres, así también la materia del derecho natural es peculiar de los hombres en todo o en gran parte... Coinciden - en tercer lugar - el derecho de gentes y el natural en que en ambos hay preceptos, prohibiciones y también concesiones..." (94).

El derecho de gentes se diferencia, por el contrario, del derecho natural, primero, "en que con sus preceptos afirmativos la obligación de la cosa mandada no la impone por sola la naturaleza de la cosa en virtud de una deducción evidente hecha a partir de los principios naturales: Todo lo que es así es natural - según hemos demostrado - y por eso es preciso que tal obligación tenga otro origen. Asimismo, los preceptos negativos del derecho de gentes no prohíben algo porque ello sea de suyo malo, pues esto es también algo puramente natural. Por consiguiente, - por parte de la razón humana - el derecho de gentes no es solamente manifestativo, sino constitutivo de malicia, es decir, no prohíbe lo malo por ser malo sino que prohibiéndolo hace que sea malo... En consecuencia, se diferencian - lo segundo - en que el derecho de gentes no puede ser tan inmutable como el natural, porque la inmutabilidad de una cosa es consecuencia de su necesidad... De aquí se sigue - lo tercero - que aún en aquellas cosas en que parecen coincidir estos derechos, la igualdad no es completa. En su universalidad y generalidad respecto de todos los pueblos, el derecho natural es común a todos ellos y sólo por error puede dejar de observarse en alguna parte; en cambio el derecho de gentes - según la expresión de San Isidoro - no es general siempre y para todos, sino ordinariamente y para casi todos... Así, pues, el derecho de gentes es sencillamente distinto del natural..." (95).

La conclusión que deduce de todo lo anterior es que "el derecho de gentes es sencillamente humano y positivo" (96).

Caracterizado el derecho de gentes como humano y positivo, la siguiente cuestión que se le planteaba a SUAREZ era la de distinguirlo de otro derecho humano y positivo, el derecho civil. Así dice: "los preceptos del derecho de gentes se diferencian de los preceptos del derecho civil en que consisten no en algún escrito, sino en la práctica no de uno o dos Estados o regiones, sino de todos o casi todos los pueblos..." Es decir, se diferencia en que no es escrito, en que no nace, como el derecho civil, de un acto legislativo o declara-

rativo del Estado. Se diferencia por otro lado del derecho civil, cuando se trata de derecho no escrito, es decir, nacido de la costumbre, de la práctica, en que el derecho de gentes adquiere validez porque "lo ha introducido la práctica de todos los pueblos y les obliga a todos", y no la práctica de un sólo pueblo, como sucede con el civil. En definitiva, concluye, el derecho de gentes, "es un derecho común a todos los pueblos impuesto no por instinto de sola naturaleza, sino por el uso de esos pueblos" (97).

Aclaradas estas cuestiones previas, ya le es posible a SUAREZ, adentrarse en la exposición concreta del concepto del derecho de gentes. Por ello, el autor, matiza aún más lo que es derecho de gentes. Distingue dos modalidades de derecho de gentes esencialmente distintas, el ius inter gentes, y el ius intra gentes, o con otras palabras el derecho internacional y el derecho civil universal. Esto quizás sea la mayor aportación suareciana a la clasificación del concepto del derecho de gentes como derecho internacional. La distinción, implícita en VAZQUEZ DE MENCHACA y MOLINA, cobra en SUAREZ su plena realización. Con ella, la larga carrera iniciada por VITORIA ha culminado.

Dice SUAREZ: "una cosa se dice que es de derecho de gentes de dos maneras: una, que es un derecho que deben observar todos los pueblos y las distintas gentes entre sí; otra, que es un derecho que cada uno de los Estados o reinos observa en su interior, para que por la semejanza o coincidencia con los otros, se llama derecho de gentes" (98).

El segundo no es propiamente derecho de gentes, sino derecho civil universal, pues no tiene como fin próximo el bien de la comunidad internacional, sino que "contiene ciertos preceptos o ritos y maneras de vida que de suyo y directamente no afectan a todos los hombres, ni tienen - como quién dice - por fin próximo la conveniente asociación y comunicación de todos los pueblos entre sí, sino que en cada uno de ellos los determina el régimen que conviene para su gobierno particular; y, sin embargo, son de tal naturaleza que en el uso de tales ritos y leyes casi todos los pueblos coinciden entre sí y tienen semejanza, unas veces genérica y otras específica" (99).

La primera modalidad, en cambio, es el auténtico derecho de gentes, el derecho internacional propiamente dicho. Es un derecho entre pueblos y estados. Es un derecho universal, constituido por consentimiento de casi todas las naciones y que persigue el bien de la comunidad internacional. El propio SUAREZ, nos lo dice: "A mí me parece que en la primera modalidad es en la que con más propiedad entra el derecho de gentes realmente distinto del derecho civil tal como lo hemos explicado". Entre sus materias cita SUAREZ, la práctica de los embajadores y del comercio, el derecho de la guerra, la esclavitud, los tratados y las treguas (100).

A continuación, en uno de los textos más bellos de toda la doctrina iusinternacionalista, el autor nos da la razón de ser de ese derecho, su fundamento sociológico. Es la sociabilidad natural de los pueblos, la necesidad de intercomunicación y convivencia de los Estados dentro de la unidad política que constituye la comunidad internacional, lo que exige la existencia de una normativa, propia de esa comunidad internacional, y, por lo tanto, diferente de la normativa que rige la simple sociedad humana, el derecho natural, y de las normativas que rigen los Estados particulares, los derechos diviles. Dice así: "La razón de esta parte y de este derecho es que el género humano, por muy dividido que esté en distintos pueblos y reinos, siempre tiene alguna unidad, no sólo específica, sino también - por decirlo así - política y moral: a ella se refiere el precepto natural del mutuo amor, el cual alcanza todos, aún a los extraños y de cualquier pueblo. Por eso, aunque cada ciudad perfecta, Estado o reino sea en sí mismo una comunidad perfecta compuesta de sus miembros, sin embargo, todas ellas son de alguna manera miembros de este universo que abarca todo el género humano, pues esas comunidades por separado nunca son tan autárquicas que no necesiten de alguna ayuda, asociación y comunicación mutua, unas veces para estar mejor y para mayor utilidad, otras veces por cierta necesidad e indigencia moral, como es claro por el uso mismo. Por esta razón necesitan de algún derecho que los dirija y ordene por más que esto se hace en gran parte con la ayuda de la razón natural, pero no de una manera suficiente e inmediata en todo; por eso el uso de esos mismos pueblos pudo introducir algunos particulares derechos. En efecto, así como en un Estado o región la costumbre introduce un derecho, así en todo el género humano la práctica pudo introducir el derecho de gentes" (101).

Cobran así pleno sentido los conceptos de comunidad internacional y de derecho de gentes. Este existía para aquella, para la forma histórica que la sociedad humana había adoptado en su evolución. Comunidad internacional y derecho internacional aparecían, pues, indisolublemente unidos. El fenómeno sociológico era completado por un principio jurídico. SUAREZ lograba la formulación más perfecta de una sociedad histórica de Estados soberanos (102).

Si la sociedad humana, la comunidad natural de los hombres, era gobernada por el derecho natural, la comunidad internacional, como comunidad de Estados, lo era por el derecho de gentes (103). El primer no bastaba para regular la comunidad internacional. De esta forma, aparecía un nuevo derecho, cuya fuente específica no era ni la razón natural, ni la voluntad de un príncipe, sino el consentimiento de todas o casi todas las gentes. Esto aparece claro, en el final y la continuación del largo texto citado, cuando SUAREZ dice: "Y por más que esto se hace en gran parte con la ayuda de la razón natural, pero no de una manera suficiente e inmediata en todo; por eso el uso

de esos mismos pueblos pudo introducir el derecho de gentes; cuanto más que las cosas que pertenecen a ese derecho son pocas y muy próximas al derecho natural, y se deducen de él facilísimamente, con tanta utilidad y de una manera tan conforme a la misma naturaleza que, aunque esa deducción no sea evidente, como completamente necesaria de suyo para la honestidad de las costumbres, sin embargo, es muy conforme a la naturaleza y de suyo aceptable para todos" (104).

Se podía, en consecuencia, hablar de una especie de derecho de gentes natural, que se imponía en la comunidad internacional necesariamente, y de un derecho de gentes positivo, que era el nuevo derecho que completaba al natural, que se basaba en el consentimiento de las naciones y miraba a su utilidad. Así, SUAREZ, además de señalarnos la relación del derecho de gentes con el natural, matizaba aún más su concepto.

El derecho de gentes se presentaba, pues, como dijimos, como derecho humano y positivo (105), como derecho histórico, como derecho que encontraba su fundamento en el consentimiento de todas o casi todas las naciones, en definitiva, como derecho voluntario, que no por ello dejaba de ser también racional (106).

Dijimos, que el derecho de gentes, como derecho que regulaba las relaciones entre los Estados, tenía carácter histórico, por cuanto correspondía a un fenómeno sociológico concreto.

En SUAREZ, ese carácter histórico, que ya lo vimos manifestado al tratar de la relación comunidad internacional y derecho de gentes, se manifiesta en toda su fuerza, en el carácter consuetudinario con que el autor concibe el derecho de gentes.

SUAREZ, establece que el derecho de gentes no está escrito, y que consiste en la práctica: "Ahora bien, es claro que el derecho de gentes no es escrito... Pues bien, el derecho no escrito consiste en la práctica..." (107). Pero esa práctica no se manifiesta a través de una reunión especial de los hombres al mismo tiempo, sino a través de la costumbre, a través de la repetición de actos: "En efecto, si se trata del derecho de gentes propiamente dicho en su primera modalidad, fácilmente se ve que pudo introducirse en el mundo poco a poco, sucesivamente por propagación e imitación mutua de los pueblos, sin necesidad de una reunión o convenio especial de los pueblos en un momento dado; pues este derecho es tan cercano a la naturaleza y tan conforme a todos los pueblos y a la unión de ellos, que casi se propagó de una manera natural juntamente con el género humano, y por eso no está escrito, porque ningún legislador lo dictó, sino que se consolidó con el uso" (108). Texto que adquiere todo su significado con aquel otro en que dice: "En efecto, así como en un Estado o región la costumbre introduce un derecho, así en todo el género humano la práctica pudo introducir el derecho de gentes" (109).

000401

El derecho de gentes además de positivo, era consuetudinario. Se fue introduciendo sucesivamente por propagación e imitación mutua de los pueblos. El derecho de gentes, era un producto histórico. A través del tiempo encontraba su sentido jurídico.

El mismo carácter universal del derecho de gentes encuentra su sentido obligatorio a través de la costumbre, pues ésta ha sido introducida por la práctica de todo el mundo. Dice SUAREZ, refiriéndose a la división de las costumbres: "Yo, por mi parte, en el primer miembro [costumbre comunísima universal] pongo principalmente las costumbres de todo el mundo que constituyen el derecho de gentes... pues ese en realidad es un derecho y en su esfera obliga como verdadera ley... Es también un derecho no escrito... luego lo creó el uso y la práctica no de uno o de dos pueblos, sino de todo el mundo" (110).

El carácter histórico del derecho de gentes se manifiesta también cuando SUAREZ trata de su derogabilidad. Como principio dice el autor: "... el derecho de gentes es mudable en el sentido que depende del consentimiento de los hombres" (111). Es el principio que establecía toda la escuela. Si el derecho de gentes es positivo, su moralidad no es intrínseca y no se impone necesariamente, forzadamente ha de ser derogable.

SUAREZ, precisa a continuación su afirmación general, distinguiendo de nuevo entre el derecho civil universal y el derecho de gentes propiamente dicho. Y contribuyendo con ello a aclarar aún más los conceptos.

Respecto del primero dice: "El primer derecho lo puede cambiar un reino o Estado particular en lo que a él se refiere", pues intrínsecamente es derecho civil, por lo que "depende de una peculiar determinación y poder o costumbre de ese Estado; luego puede un Estado cambiarlo dentro de su territorio, aunque los otros no coincidan en ello, pues cada uno de ellos no está obligado a amoldarse a los otros" (112).

En cuanto al segundo, considera que la derogación es muy difícil, aunque no imposible, siguiendo en ello a MOLINA: "En el otro derecho de gentes el cambio es mucho más difícil, porque pertenece al derecho común de todos los pueblos y parece introducido por la autoridad de todos ellos, y por eso parece que no puede suprimirse sin el consentimiento de todos. No obstante, no es imposible el cambio por parte de la materia en el caso en que todos los pueblos consintiesen en ello o si poco a poco se introdujese la costumbre contraria y ésta se impusiese; pero aunque esto pueda concebirse como posible, moralmente no parece que lo sea" (113). Más adelante nos explica porque moralmente no es posible tal derogación: "lo primero, porque apenas se da esa uniformidad en ninguna materia; y sobre todo, porque los derechos de gentes son muy conformes con la naturaleza y por tanto son pocos los que coinciden en lo que es contrario a ellos" (114).

000482

Con estas consideraciones SUAREZ nos demostraba que el derecho de gentes no era contractual.

Pero sí admite en la práctica la derogación parcial, como sucedía con la esclavitud por derecho de guerra entre los cristianos, siguiendo en ello la línea de toda la escuela.

En definitiva, y como forma de zanjar la cuestión, SUAREZ establece un principio de extraordinaria importancia para el derecho internacional. Dice, "De esto se sigue también - y esto hay que advertirlo en este punto - que si en alguna nación se aprueba y tolera una costumbre contraria al derecho de gentes, ha de ser de forma que no redunde en perjuicio o injusticia contra otra nación" (115). De esta forma, el autor salvaba el carácter voluntario del derecho de gentes, sin poner en entredicho el bien de la comunidad internacional y eliminando toda base individualista en el derecho de gentes. La soberanía del Estado quedaba limitada por el bien común de la comunidad internacional, que pasaba al primer plano. El derecho de gentes, por otro lado, se elevaba por encima de las simples voluntades estatales. Al mismo tiempo ponía un límite a la función histórica del derecho de gentes.

Con SUAREZ, el derecho de gentes cobraba su pleno sentido. Como ha establecido PEREÑA, lograba sus fórmulas más precisas.

Primero, el derecho humano y universal es el propio y característico de la humanidad.

Segundo, el derecho de gentes humano, positivo y voluntario es derecho civil universal por la semejanza de principios particulares.

Tercero, el derecho de gentes humano, positivo o internacional, regula las relaciones entre los Estados, según los principios del derecho natural.

Cuarto, el derecho humano, positivo internacional, constituido por la voluntad de los Estados para dirigir la asociación, comunicación y ayuda mutua para la paz. El derecho de gentes se ha convertido en derecho internacional voluntario, en el derecho de la comunidad de Estados soberanos. La génesis del concepto ha llegado, en la síntesis suareciana, al concepto moderno de derecho internacional (116).

Si SUAREZ es la culminación de toda la escuela en lo que a concepción del derecho de gentes se refiere, FREITAS va a suponer un retroceso.

FREITAS va a dejarse llevar por la concepción romanista del derecho de gentes, que nuestros autores habían superado con mayor o menor éxito (117). De esta forma, el derecho de gentes aparecerá colocado dentro de la esfera del derecho natural, y no en la del derecho

cho positivo. El derecho de gentes será una especie de derecho natural, con todo lo que eso suponía en su concepción (118).

El derecho de gentes será el derecho natural que es propio de los seres racionales. El mismo FREITAS nos lo dice: "... el derecho de gentes es el derecho natural del hombre..." (119).

Por lo tanto el fundamento del derecho de gentes está en la razón natural, y no en que haya sido aprobado por el consentimiento de los hombres. Sus leyes son dictadas por la razón natural. Aunque hubiera un consentimiento universal, éste no sería capaz de constituir una norma de derecho de gentes. Dice: "Así, pues, constituye el derecho de gentes la naturaleza y condición de las cosas, y no su aprobación o uso introducido más tarde, sin que valga alegar aquel pasaje de la Instituta, según el cual: lo que la razón natural estableció entre todos los hombres, y se observa igualmente por todos, se llama derecho de gentes, o sea, derecho de que usan todas las naciones; pues se denomina derecho de gentes no tanto porque le aprobaron los hombres, sino por cuanto le aprobaron en virtud de la razón natural; y por consiguiente no es la aprobación subsiguiente al hecho la que crea el derecho de gentes, sino la razón natural que radica en el entendimiento de los hombres todos, aunque concedamos que el consentimiento unánime de los hombres, en alguna determinada institución, suministre un indicio de gran valor para reputarla perteneciente al derecho de gentes... Debemos resolver, por tanto, que el derecho de gentes, aunque no en su ejercicio y uso, comenzó con el género humano, merced a la lumbrera de la razón, cuya centella alumbra el entendimiento de los hombres" (120). La aprobación por los hombres no constituye el derecho de gentes, es algo que se da por añadidura.

La consecuencia de lo anterior, de ser derecho natural, es la unidad con que concibe FREITAS al derecho de gentes, apartando expresamente la distinción, hecha entre otros por LAS CASAS, VAZQUEZ DE MENCHACA y GROCIO, entre derecho de gentes primario y derecho de gentes secundario. El derecho de gentes es uno solo (121). Y ello por que "si, pues, uno solo es el autor del derecho de gentes, a saber: la razón natural...; si uno solo es su fin, pues no es otro sino el pro de toda la humana naturaleza; si una sola es la sociedad, a saber, los hombres todos subordinados a la razón natural, cual a su Príncipe, según enseña Salas; lógico será inferir y proclamar que el derecho de gentes es uno solo sin admitir divisiones" (122).

Sin embargo, FREITAS va a admitir una cierta dualidad en el derecho de gentes, que considera conciliable con el principio de unidad.

En función del estado de naturaleza humana, estima que se pueden distinguir dos clases de normas dentro del derecho de gentes. Unas, pertenecientes al estado de naturaleza íntegro, que son "todas aquellas instituciones que de suyo se ordenan a la felicidad del género humano según el dictamen de la razón natural" (123). Otras, propias del estado de naturaleza caída, que son "aquellas otras instituciones dictadas también por la razón natural, pero habida cuenta ya del estado presente de nuestra naturaleza, esto es, de su debilidad y corrupción a causa de la original caída" (124). Las primeras seguirían también rigiendo el estado de naturaleza caída.

Lo mismo va a suceder con la cuestión de la mutabilidad del derecho de gentes. Dice: "de dos modos diversos puede venir una institución jurídica bajo el derecho natural (...), a saber: propiamente, cuando la ley natural la preceptua; e impropiamente, cuando la misma ley afecta a la institución por vía de permiso, negación o simple concesión". Distingue, pues, según la naturaleza de la ley que lo impone, según sea propiamente positiva, o solo negación o permisiva. La diferencia fundamental que los separa, es la mutabilidad: "Y entre estos dos modos media la gravísima diferencia de que los preceptos de la ley natural son inmutables...". Los segundos, en cambio, si pueden variar, "pues todas las demás instituciones, que no sean preceptivas, pueden variar si se mudan las circunstancias; y así, la libertad y la esclavitud, la comunidad de bienes o su división, y otras instituciones semejantes, a compás del tiempo y los estados pueden subsistir o cambiarse ; porque aunque ... sean objeto del derecho natural, no corresponden, sin embargo, al derecho preceptivo" (125).

Vemos, pues, que FREITAS, aunque con una concepción radicalmente diferente a la de los autores de la escuela española que conciben el derecho de gentes como más positivo que natural, por la fuerza de la realidad del proceso histórico se ve obligado a llegar a conclusiones prácticas semejantes a las que por un proceso lógico llegan los otros autores. Supone dentro de la escuela y concretamente dado lo tardío de su producción, un retroceso a las concepciones romanistas que habían producido un enorme confucionismo en cuanto al concepto del derecho de gentes.

Como siempre, por sus peculiaridades doctrinales, hemos dejado para el final la exposición de las ideas de SEPULVEDA, ideas que en lo que al derecho de gentes se refiere, están en la línea que, inspirada en la concepción romanista, vimos que seguía FREITAS.

SEPULVEDA, que identifica el derecho de gentes con el derecho natural, como veremos, considera a éste último como el fundamento de la sociedad humana (126). Al fenómeno sociológico de la sociedad humana correspondía el fenómeno jurídico del derecho natural, que era el que garantizaba un mínimo orden social. En consecuencia, nos dice:

"así, pues, las guerras, esclavitudes, destrucciones de ciudades, ocupaciones de reinos en tanto son admitidas por el Derecho de gentes, en cuanto significan el castigo de la injuria inferida y del crimen de violar la sociedad humana..." (127).

La identificación del derecho de gentes con el derecho natural, se produce, como dijimos, siguiendo la doctrina romanista que consideraba el derecho de gentes como el derecho natural que es propio de los seres racionales. En este sentido se explica el autor: "pues, aunque el jurisconsulto definió el Derecho natural como aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, hay otro Derecho que sigue la fuerza y el juicio de la razón, de la que está especialmente dotado el género de los hombres o la especie humana, si así prefieres llamarla. Por esto se llama Derecho de naturaleza, esto es, de la humana y Derecho de gentes..." (128).

La razón de que se lo llamo derecho de gentes por los jurisconsultos es, según el autor, "porque su justicia es averiguada por el común parecer de los hombres" (129).

Pero cuando verdaderamente nos da el sentido y el concepto del derecho de gentes es cuando procede a distinguir el derecho natural o de gentes del derecho civil. Su concepto del derecho natural es el clásico de la participación en la criatura racional de la ley eterna impresa por Dios y por la naturaleza en el corazón del hombre. Dice: "Las leyes son de dos clases: unas "propias", llamadas también "civiles" precisamente porque cada una de las ciudades se gobierna por sus propias leyes, y otras "comunes", las cuales, porque se apoyan en el Derecho Natural y están insertas naturalmente en el hombre, por ello sellaman también "Derecho natural", porque no las instruyó la voluntad o parecer del legislador, sino que Dios y la naturaleza las dejó impresas en los corazones de los hombres. Así, pues, de estas leyes y de este derecho se sirven las gentes por poco civilizadas que estén, y por tanto, se denominan también "Derecho de gentes", derecho éste en el que están contenidos los preceptos del Decálogo, los cuales son como capítulos y principios de referencia de todas las leyes naturales, las cuales, por tal motivo, son consideradas dentro del número de los divinos, porque se derivan de la ley eterna a través de la razón humana y de la luz divina impresa en nuestros corazones" (130).

En suma, lo que caracterizaba al derecho de gentes para SEPULVEDA era el ser derecho natural, pues era conocido naturalmente a través de la razón por el común de los hombres, y, por tanto casi universal, pues "a la ley natural la llama "común", porque de ella se sirven todas las naciones" (131). Su fin era el mantener el orden dentro de la sociedad humana. Sus sujetos eran tanto los hombres como las naciones.

No llega a más, salvo en la cuestión de su universalidad, que veremos, lo que respecto al concepto del derecho de gentes dice SEPULVEDA. Sin embargo, si tomamos en cuenta las instituciones que continuamente dice pertenecer al derecho de gentes, como son el ius ad bellum y el ius in bellum, la esclavitud, la inviolabilidad de los embajadores, etc., habremos de concluir que al menos implícitamente admite que el derecho natural puede y debe en muchos casos explicarse a través de normas positivas. En este sentido, refiriéndose a que "es justo naturalmente y beneficioso" que los hombres buenos y sabios imperen sobre sus inferiores dice: "Doctrina que ha sido admitida por el consentimiento universal y práctica general de las gentes, consentimiento y práctica que, según los filósofos, son ley de naturaleza..." (132).

SEPULVEDA queda, pues, muy alejado del resto de los componentes de la escuela en lo que a concepción del derecho de gentes se refiere. ^{Contemporáneo} ~~Contemporáneo~~ de SOTO, LAS CASAS, COVARRUBIAS y VAZQUEZ DE MENCHACA, sigue anclado en el confucionismo medieval cuando sus compañeros estaban ya sentando las bases del derecho internacional.

Un caso especial, por cuanto de un lado su obra es anterior por pocos años a VITORIA y de otro su doctrina tiene ya alguna de las ideas nuevas que en la concepción del derecho de gentes lograran los autores de la escuela española, aunque sus conclusiones y objetivos sean radicalmente diferentes, es Miguel de ULCURRUM.

En el capítulo anterior, al exponer su concepción del emperador como señor del orbe, hicimos referencia de pasada a sus ideas sobre el derecho de gentes. Ahora, siguiendo el estudio hecho por PEREÑA nos fijaremos expresamente en su concepto del derecho de gentes.

Este está íntimamente ligado al proceso de la sociedad humana. A cada estructura social corresponde según el autor un derecho. El derecho de gentes adquiriría así pleno valor histórico.

A grandes rasgos puede decirse que ULCURRUM distingue claramente entre el estado de naturaleza y el estado que se constituye a consecuencia del pecado del hombre.

En el primero, rige el derecho natural, que es derecho divino y connatural al hombre. Los hombres, entonces, vivían en sociedad regidos sólo por el derecho natural que era suficiente para conservar la paz y el orden social (133).

Con el pecado, el estado de naturaleza cambia, aparece el desorden social y el derecho natural es insuficiente para garantizar la paz y el orden. Aparecen las leyes humanas, como medio necesario para garantizar el bien de todos. El poder de dictar leyes reside en la república de todo el género humano. Sin embargo, la necesidad social

hace que se institucionalice, transfiriendo el pueblo el poder de dar leyes a un legislador. El origen de la ley humano es ya la voluntad, regulada por la razón y orientada por el bien común. Derivado del derecho natural el derecho humano garantiza el orden social (134).

Es en base a las formas en que el derecho humano garantiza el poder que, distingue ULCURRUM, tres clases de derechos humanos.

Primero, el ius naturae secundarium. Sus conclusiones se derivan directamente de los primeros principios comunes e inmutables que la razón aplica a las circunstancias de la sociedad. Es un derecho vigente entre todas las gentes. Es un derecho de gentes primario. Es un derecho vinculado al primer estadio de la sociedad, es un derecho histórico.

En segundo lugar, aparece el derecho de gentes secundario, es el auténtico derecho de gentes.

Su origen es democrático. La voluntad universal de todos los pueblos en los cuales radica el poder de todo el orbe, trasladó, a causa del desenfreno de los hombres y para mejor garantizar el orden social, ese poder a unos pocos. El derecho de gentes era creado así por los rectores de los pueblos. Aparece entonces una constitución aristocrática del orbe, por cuanto éste constituye una comunidad internacional dividida en reinos.

Este derecho de gentes, es la constitución universal escrita por la que se rigen todas las gentes. Tiene vigencia universal y su fin es el bien social. Es un derecho humano y positivo, pues es creado por el consentimiento común. Es, pues, distinto del natural, y por ello mudable. Es en definitiva un derecho histórico (135).

Pero para ULCURRUM el proceso histórico no se para ahí. La sociedad universal pasa aún a un nuevo estadio. A causa de la anarquía y de la dificultad en el desarrollo de nuevas leyes y para lograr una mayor garantía del derecho de gentes frente a la arbitrariedad de los reyes, la comunidad internacional evolucionó a una monarquía universal. Por consentimiento de todas las gentes fue creado el emperador, señor universal, que pasó a ser origen del derecho de gentes, garantizando ese derecho con el método coactivo de la guerra.

El derecho de gentes en este tercer estadio de la evolución histórica es la ley imperial, que tiende a garantizar el orden universal. De esta forma desarrolla ULCURRUM su teoría del poder universal del emperador (136).

Señalado el carácter histórico del derecho de gentes y su relación con el natural, veamos en qué se diferencia del civil. Uno y otro son positivos, escritos, determinaciones del derecho natural y productos históricos. Pero se diferencian, primero, en que el derecho de gentes es universal, es común a todos los pueblos, mientras que el civil es propio de un pueblo o ciudad. En segundo lugar, y esto es más importante, el derecho de gentes está más próximo al derecho natural y, en consecuencia, es más inmutable que el derecho civil. Es, pues, superior al derecho civil (137).

ULCURNUM, por lo tanto, hace del derecho de gentes el punto fundamental de toda su teoría del poder universal del emperador. Por su sentido dinámico, el derecho de gentes debe acomodarse a la evolución histórica del orden social, de ahí que varíe su forma de expresión concreta. Sus características, sin embargo, perduran. Es positivo, humano y universal.

Se comprende, por ello, la importancia que tiene ULCURNUM como predecesor de la escuela española. Su concepción del derecho de gentes es, en definitiva, salvo su desarrollo final, idéntica a la que hemos visto que se mantiene desde VITORIA, por la escuela española.

2. El problema de su universalidad

Una vez examinadas las concepciones que sobre el derecho natural y el derecho de gentes desarrollan los autores de la escuela española, vamos a analizar en detalle aquellos aspectos de su concepción que más interés tienen para nosotros, en cuanto hacen referencia directa a la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles.

El más trascendental de todos ellos, es el de la universalidad o cuasi universalidad del derecho de gentes. De la consideración del derecho de gentes como ordenamiento jurídico de la comunidad internacional, con un ámbito universal, es decir, considerando a todos los pueblos como órganos y sujetos del mismo, o con un ámbito solo cuasi-universal o incluso más limitado, como normativa de solo parte de la comunidad internacional, se derivan conclusiones importantes para la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles y bárbaros. Sin embargo, debe tenerse presente que el reconocimiento de derechos públicos y privados a los infieles, incluso en la esfera internacional, no depende de la universalidad del derecho de gentes. El derecho de gentes puede ser propio de las naciones civilizadas y, empero, tener los pueblos infieles y bárbaros subjetividad jurídico-internacional, pues en todo caso disfrutaban de los derechos naturales y hay normas del derecho de gentes que pueden ser universales. Así, se explica que autores que niegan la universalidad del derecho de gentes, afirmen al mismo tiempo la soberanía de los pueblos infieles y bárbaros. Tanto más cuanto que la no universalidad del derecho de gentes, puede implicar únicamente la exclusión de pueblos muy atrasados, pero no la de los pueblos infieles en general.

La noción de ius gentium desde sus orígenes romanos, llevaba implícito un sentido discriminador que aparece de nuevo a lo largo de la Edad Media. Si bien se concebía con una óptica universalista, con lo que de restrictivo tenía esta expresión para el imperio romano, era evidente que la idea se desarrollaba en función de una civilización concreta y de ella se extendía a los demás pueblos. El ius gentium implicaba, de acuerdo con MOREAU-RUBIEL, en su ámbito de aplicación, la constatación de una forma de vida social y jurídica. En la Edad Media continúa la misma idea, y así a la máxima de GAYO sobre la ley, "omnes populi cui moribus et legibus reguntur", la glosa añade, como comentario, sed qui sunt illi qui non reguntur? Respondeo: sylvestres homines (138).

De esta forma, el derecho de gentes, a través de la fórmula de GAYO con el sentido discriminador señalado, pasa a considerarse como el derecho de los pueblos civilizados. En suma, su universalidad venía condicionada, de un lado, por un mínimo de organización política y social, de otro, por el propio cristianismo, que ejercía su papel igualmente discriminador, como veremos.

Esta concepción medieval, que intentan superar nuestros autores, va a seguir teniendo fuerza e influyendo en la formulación de sus teorías.

Si cuando estudiamos la concepción de la comunidad internacional, dentro de la escuela española, observamos cómo en el sentido universal con que la concebían, por cuanto eran miembros de la misma todos los pueblos y naciones del orbe, se producía indirectamente una quiebra de esa universalidad en base a la aparición de una serie de criterios de índole religiosa o civilizadora, que discriminaban a ciertos pueblos en favor del conjunto de naciones que integraban la comunidad internacional particular que conocíamos con el nombre de cristiandad, no puede extrañarnos que idéntica discriminación se produzca en la concepción del derecho de gentes, que no es más que la normativa que rige las relaciones de la comunidad internacional. Si el derecho en gran medida es reflejo de la realidad, el derecho de gentes reflejará en su formulación la discriminación existente en la comunidad internacional, planteándose así el problema de la universalidad de tal derecho.

Como prueba de lo dicho está que cuando en el capítulo anterior tratábamos el tema referido a la comunidad internacional, acudíamos para mostrar esa quiebra de la universalidad a las normas del propio derecho de gentes, pues a través de él era como se presentaba más diáfananamente la posible no universalidad de la comunidad internacional.

Sin embargo, no se puede entrar en el tema sin poner en claro cual es el sentido del término universalidad referido al derecho de gentes.

Su delimitación no es fácil, pues en íntima conexión con el mismo, hasta el punto de que se condicionan mutuamente, está el de la igualdad de derechos y deberes ante el derecho de gentes.

El problema de la universalidad del derecho de gentes se plantea a dos niveles. Uno, el más claro, a nivel del propio derecho de gentes entendido en sentido universal. Otro, a nivel de los posibles derechos de gentes particulares.

En el primer nivel, derecho de gentes universal, la cuestión de la universalidad se plantea en tres ámbitos interrelacionados. Primero, en cuanto a los pueblos que participan en su creación, a través del consentimiento de los mismos. Es el planteamiento con que se ha enfocado principalmente la universalidad en la escuela española. Segundo, en cuanto al ámbito de su aplicación. Este, como es lógico, depende del primero, pues si se afirma que todos los pueblos participan en la creación, se ha de afirmar en principio que su ámbito de aplicación es igualmente universal. Sin embargo, guarda su propia autonomía, ya que se puede decir que el derecho de gentes es cuasi universal, propio de la mayoría de los pueblos, concretamente de los civilizados, y a continuación estimar que, por el contrario, su ámbito de aplicación es universal, pues la mayoría considera que está vigente también para la minoría que no ha colaborado en su consentimiento, con lo que no hay auténtica universalidad. Con ello, está íntimamente unida la cuestión de la obligatoriedad del derecho de gentes respecto de aquellos pueblos que no hayan participado en el consentimiento que le da origen. Supone una discriminación respecto de ellos. Pero incluso, puede plantearse el problema, aun en el supuesto de que se estime universal en el primer sentido, si a continuación, se introducen en las relaciones internacionales criterios religiosos y de civilización que generan en la práctica derechos exclusivos, de carácter internacional, de ciertas naciones, que a pesar de ello tienen un ámbito de aplicación universal. Es lo que sucede en la escuela española, aun en aquellos autores más universalistas en el primer sentido. Es la discriminación de que hablamos. Aquí es donde entramos ya en el problema de la igualdad jurídica ante el derecho de gentes. Este supuesto supone derechos internacionales exclusivos de determinados pueblos, que actúan a nivel universal, debilitando esa característica. El tercer ámbito a tener en cuenta, en la universalidad, es el de su cumplimiento. El derecho de gentes puede ser universal en su creación, y, sin embargo, haber determinados pueblos que están excluidos del cumplimiento de normas concretas, en función de factores jurídicos o extrajurídicos. También esto se plantea en la escuela, sobre todo relacionado con la cuestión de la derogabilidad del derecho de gentes. El tema de los derechos de gentes particulares hace acto de presencia. Determinadas comunidades internacionales particulares podían derogar normas concretas del derecho de gentes, creando su propio derecho de gentes. La universalidad del mismo quebraba de nuevo en determinados campos.

Sin embargo, lo que no afecta a la universalidad del derecho de gentes es el que haya hombres o pueblos que por ignorancia o por error no sigan el derecho de gentes. Se trata en este caso de una situación circunstancial que no determina el concepto de la universalidad del derecho de gentes, por cuando es independiente del hecho. Puede, con todo, influir en la consideración particularista del derecho de gentes, si se acentúa el carácter histórico del mismo. Es el caso de VAZQUEZ DE MENCHACA.

Respecto del segundo nivel señalado, el de los derechos de gentes particulares, que nos interesaba recalcar y respecto del cual ya hemos dicho como puede actuar en contra de la universalidad, debe tenerse en cuenta que en sí la existencia de tales derechos particulares puede no afectar al derecho de gentes entendido en sentido universal, si se mantienen como derechos de gentes más desarrollados que no derogan normas universales, aunque sí actuarán en contra de la universalidad si suponen la derogación de normas universales y la creación de normas propias y exclusivas de la sociedad internacional particular en cuestión, estableciendo, en consecuencia, una discriminación en la comunidad internacional que rompe la igualdad jurídica de todos los pueblos.

Entendamos, que cuando hablamos de derecho de gentes particular nos referimos a aquel cuya creación y ámbito de aplicación es reducido, y que no incluimos en ese concepto los derechos internacionales particulares y exclusivos de determinadas naciones, pero que tienen ámbito de aplicación universal, que son los que veíamos como basados en criterios religiosos y de civilización y que eran comunes a toda la escuela, quebrando su genérica afirmación de universalidad del derecho de gentes.

Estas consideraciones que pueden parecer supérfluas serán de enorme utilidad a la hora de clarificar la pretendida universalidad o cuasi universalidad del derecho de gentes dentro de la escuela española. Solo en base a ellas podrá llegarse a conclusiones claras y precisas en cada autor, pues sus afirmaciones en muchos casos son confusas e incluso contradictorias.

Como hemos ya esbozado, dos van a ser los puntos críticos alrededor de los cuales va a girar la cuestión. Uno, la existencia en el mundo de pueblos con muy diferentes religiones, desde la cristiana hasta las más primitivas que permitían los sacrificios humanos y la antropofagia, a lo que se unía el propio universalismo cristiano, que toma su expresión en la frase, "id y predicad a todos los pueblos". Otro, los distintos niveles de civilización de los pueblos del orbe, que van desde el más absoluto primitivismo con desconocimiento de las normas jurídicas que se estimaban naturales, hasta la "civilización" de la cristiandad, o en otro nivel, la del imperio chino, lo que introducía un nuevo factor de discriminación. Esas diferencias cualitativas forzosamente tenían que influir en las concepciones que elaboran nuestros autores con carácter universal, tanto más cuanto que si a lo largo de toda la Edad Media el universalismo cristiano, basado en la superioridad moral de la cristiandad, había jugado un papel decisivo, con mucha más razón ahora que Europa se lanzaba

a la conquista de los nuevos mundos.

Estos factores de discriminación que actuaban sobre la universalidad del derecho de gentes no suponían la negación de la subjetividad jurídico-internacional de los pueblos infieles, pues se materializaban en derechos concretos que sólo tenían aplicación en situaciones especiales. Daban origen a una justa causa de guerra con lo que demostraban por sí mismos que, salvo en esos supuestos, los Estados infieles disfrutaban de idénticos o parecidos derechos a los cristianos.

Además, debe tenerse presente que si es discutible la universalidad del derecho de gentes en los autores de la escuela española, no lo es de ninguna forma la del derecho natural, común a todos los hombres y pueblos, y que en el campo internacional se materializaba a través del derecho de gentes natural, en la consideración vitoriana. El problema de la universalidad y las consecuencias jurídico-internacionales que de su solución se deriven para los distintos pueblos del orbe, se refieren fundamentalmente, tal como planteamos aquí, al derecho de gentes, como derecho positivo, no necesario, y producto histórico.

Religión y civilización pasaban a ser los factores formales que justificaban la conquista, cuando las justas causas tradicionales eran negadas por la escuela española.

Veamos, pues, como se expresan nuestros autores.

VITORIA establece continuamente a lo largo de toda su obra la universalidad del derecho de gentes, tanto respecto del derecho de gentes natural como respecto del positivo. Ello, suponía, evidentemente, una revolución en la concepción del derecho de gentes. VITORIA es el primero que ante la nueva realidad del orbe, ante la figura de un mundo diferente del medieval, es capaz de elaborar una concepción jurídica que abarcase a todo el mundo, admitiendo con carácter universal los derechos y deberes jurídico-internacionales. A partir de él, la universalidad será uno de los presupuestos del derecho internacional.

Su definición, "se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes" (139), nos indica ya que su ámbito abarca a todos los seres racionales. Los hombres son sujetos de derechos y deberes jurídico-internacionales lo mismo que los pueblos.

Pero si la universalidad del derecho de gentes entendido como derecho natural o casi natural aparece con tal diafanidad, ¿sucede lo mismo con el derecho de gentes estrictamente positivo, que es el que mayormente considera VITORIA?

Si es positivo y universal exige el consentimiento de todos los pueblos. El autor así lo señala en repetidas ocasiones, diciendo que el derecho de gentes ha sido constituido por acuerdo común de todos los pueblos y naciones (140), y esto porque "el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes", por lo que "ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe"(141). En consecuencia, es ilícito violar el derecho de gentes, pues va contra el común acuerdo de todos los pueblos" (142).

No hay duda, pues, que en principio para VITORIA el derecho de gentes es universal en todos sus ámbitos, nace del consentimiento de todas las naciones y obliga a todas, independientemente de criterios religiosos o de civilización. La distinción entre el orden natural o sobrenatural llevaba a tal conclusión.

Sin embargo, si nos acercamos más a la obra de VITORIA, observamos que hay puntos concretos que es necesario aclarar.

En la relección De Indis hay un texto, cuando distingue entre el derecho de gentes natural y positivo, que ya no habla del consentimiento de todos los pueblos, sino de la mayor parte: "Y aunque no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si está encaminado al bien común de todos". Después, al poner ejemplos concretos habla de nuevo de "la mayoría de los hombres", para acabar señalando que "ciertamente esto tendría fuerza de ley, aunque algunos otros se opusieran" (143). VITORIA admite así, refiriéndose al derecho de gentes positivo, que en muchos casos no se dará el consentimiento de todos, sino de la mayoría y que, sin embargo, obligará a todos, aunque esa minoría se opusiera.

El derecho de gentes sigue siendo universal en su aplicación, si bien su origen no tiene porque serlo forzosamente. Era la primera puerta que dejaba abierta VITORIA y a través de la cual podían hacer acto de presencia criterios particulares.

Este punto se aclara aún más si tomamos en cuenta el texto de los Comentarios en que trata el problema de si es lícito violar el derecho de gentes. El autor se pregunta, "si es pecado violar un derecho de gentes que todavía no está promulgado en algunos pueblos. Es decir, la dificultad está cuando se habla del derecho de gentes no escrito, o aún del derecho escrito que no obliga a todos los hombres que hay en el mundo". La solución está, según VITORIA, en distinguir entre el derecho que tiene su origen en pactos y acuerdos privados y el que lo tiene en acuerdos públicos. El derecho de gentes constituido de la última forma, por acuerdo común de todos los pueblos, es inviolable (144).

Es la misma idea. Puede darse el caso de que algunos derechos de gentes no escritos no están promulgados en algunos pueblos, y, sin embargo, sean obligatorios para los mismos, por haber sido dados por la autoridad de todo el orbe, que se manifiesta a través de la mayoría de los Estados. Caso aparte, que trataremos a continuación, es el del derecho de gentes escrito que no obliga a todos por haber nacido de acuerdos o pactos privados.

Ambos textos, unidos, nos muestran claramente como dentro de la universalidad con que VITORIA concibe el derecho de gentes, ésta es sólo efectiva en la aplicación y cumplimiento del mismo, pues en su creación admite la posibilidad de que "la mayor parte del orbe", en virtud "de la autoridad de todo el orbe" cree derechos y deberes internacionales.

Si tenemos en cuenta que VITORIA admite derechos internacionales exclusivos de los pueblos cristianos, pero con aplicación universal, como son todos los derivados del derecho de misión (145) y de civilización (146), a pesar de su fundamentación divino-natural, no hay duda de que al menos, en ese sentido quiebra la universalidad del ordenamiento jurídico de la comunidad internacional.

A través del derecho a predicar el Evangelio por todo el mundo, con los subsiguientes derechos de guerra y conquista, caso de que se les negase la predicación, se atacase a los misioneros o se impidiera la fe entre los convertidos, los cristianos aparecían dotados en la comunidad internacional de derechos internacionales que tenían aplicación universal, pero cuyos beneficiarios eran exclusivamente los pueblos cristianos además de que tenían su origen en el orden sobrenatural. Los pueblos cristianos constituían, recordemos la concepción vitoriana de la respublica christiana, sin lugar a dudas, una aristocracia en la comunidad internacional en función de sus privilegios.

La universalidad del derecho de gentes quedaba en entredicho en la concepción de VITORIA en aspectos concretos de singular transcendencia por la actuación de factores extrajurídicos, aunque no por ello quedase, de acuerdo con los ámbitos señalados, sin vigor su postulado general universalista. Los criterios religiosos seguían actuando en la comunidad internacional y en su ordenamiento jurídico, demostrando que la elaboración de una concepción de la comunidad internacional y del derecho de gentes, basada exclusivamente en el orden natural y humano, no era todavía posible, a pesar de separar teóricamente las esferas natural y sobrenatural.

Otra cuestión de interés al tratar de la universalidad del derecho de gentes es la que hace referencia a posibles derechos de gentes particulares, no universales, es decir, derechos de gentes que sólo rigen una sociedad internacional particular, como por ejemplo, la cristiandad.

La cuestión la plantea también VITORIA, pues recordemos que en uno de los textos citados anteriormente, el de si es pecado violar el derecho de gentes, nos habla del derecho de gentes escrito que no obliga a todos los hombres del mundo, que es el que nace de pactos o acuerdos privados, del consentimiento de unos cuantos pueblos (147). Si tomamos en cuenta que el otro, el que nace de acuerdos públicos es inviolable por nacer del consentimiento de todos los pueblos, habrá que concluir que éste será el que nasca del consentimiento expreso de solo ciertos pueblos, con lo que constituirá un derecho de gentes particular.

El tema lo vuelve a plantear cuando trata de la derogabilidad del derecho de gentes. Niega, como sabemos, que esto sea posible en su totalidad, pues es imposible que todo el orbe se ponga de acuerdo sobre ello, con lo que afirma su universalidad, pero admite que pueda derogarse en parte. A continuación dice, acudiendo a un caso que repite en toda su obra: "Un ejemplo: es derecho de gentes hacer esclavos a los prisioneros de una guerra justa, y, sin embargo, Palu dice que este derecho no está vigente entre cristianos... Venos, pues, como no se cumple o cambia en parte el derecho de gentes, pues los prisioneros en guerra justa son esclavos por derecho de gentes". (148)

Hay, en consecuencia, un derecho de gentes particular de la sociedad internacional particular que constituye la cristiandad. Derecho de gentes que en base a unas características comunes de religión, civilización, convivencia mutua y bien común propio de la cristiandad, ha derogado algunos derechos de gentes universales, pues no rigen entre ellos.

Es la segunda puerta que deja abierta VITORIA al particularismo y a la discriminación en su concepción universalista del derecho de gentes.

Lo mismo va a suceder con SOTO.

Proclama la universalidad de la ley natural, pues está escrita "en el alma de todos los hombres" (149), de forma que "ni un sólo hombre puede haber, por muy salvaje y bárbaro que sea, que, si goza de razón, no comprenda estas verdades" (150), si bien en cuanto a sus "conclusiones y mandamientos secundarios puede borrarse alguna vez, aunque no muchas, del conocimiento de algunos hombres... Es posible, efectivamente, que haya salvajes tan pervertidos en sus costumbres y tan ofuscados en el error, que no consideraran como pecado lo que prohibe la ley natural" (151).

Admite, pues, SOTO la existencia de pueblos que no cumplen los preceptos del derecho natural por encontrarse en una concreta situación de hecho. Esto evidentemente de ninguna manera destruye su universalidad, que es esencial a este derecho, pero, sin embargo, demuestra que esa universalidad y consiguiente cumplimiento se plantea en base a los valores de la civilización cristiano-occidental. Y ello no deja de tener interés, ya que será uno de los posibles títulos de intervención.

Pero lo que a nosotros nos interesa es fijarnos en la universalidad del derecho de gentes, planteada en términos concretos.

Además de su relación con el natural, coincide con él en su universalidad. Así dice, que "el derecho que brota del cálculo uniforme de muchos, se llama derecho de gentes, es decir, el derecho que todos los hombres, por lo que tienen de racionales, establecieron para sí..." (152). Su universalidad, es lo que lo diferencia, por otro lado, del derecho civil: "El derecho de gentes es común a todos los pueblos..., en cambio, el derecho civil es el que cada pueblo o cada ciudad establecieron para su propio gobierno..." (153).

Ahora bien, si admite, como vimos, que puede haber pueblos que no cumplan el derecho natural, con mucha más razón admitirá, aunque no lo haga expresamente, que haya pueblos que no cumplan el derecho de gentes, pues este no tiene como característica el ser necesario, además de que sus conclusiones no son de derecho natural, sino de derecho positivo (154). Lo que en el derecho natural era una mera situación de hecho, en el derecho de gentes podrá ya pasar a ser algo esencial al concepto.

Su planteamiento, en definitiva, es idéntico al de VITORIA. En primer lugar, el derecho de gentes es el derecho que brota del cálculo uniforme de "muchos", si bien su ámbito de aplicación es universal. En segundo lugar, puede haber pueblos que no lo cumplan, dado su estado salvaje que les ha impedido conocerlo, lo que no obsta para que tengan obligación de cumplirlo, y para ello puedan intervenir, como veremos, otros pueblos. Es decir, cuasiuniversalidad en su creación y universalidad en su aplicación y cumplimiento. El que haya pueblos que no lo cumplan por error o ignorancia, es un hecho que no afecta al concepto propiamente dicho de universalidad, pero el carácter positivo del derecho de gentes admite que no sea universal.

También al igual que VITORIA introduce como motivos de intervención el negar el derecho de misión (155), estableciendo como condicionantes de las relaciones internacionales los valores religiosos. Esto aparece claramente cuando al tratar de la derogabilidad del derecho de gentes, concede que esta pueda producirse en favor de los cristianos, por causa de la fe: "Porque es de derecho de gentes guardar fidelidad a los enemigos, como respetar los legados en una gue--

rra; pero si la causa de la fe exigiera lo contrario, no habría obligación de guardarla; y en el caso que propagasen doctrinas corrompidas, deberían ser quemados" (156). Principios del derecho de gentes, como el pacta sunt servanda y la inviolabilidad de los embajadores, podían no cumplirse por los cristianos por razones sobrenaturales.

En definitiva, si proclama la universalidad del derecho de gentes, sin embargo, concede una supremacía a los Estados cristianos, a través de normas de derecho de gentes, que éstos pueden no cumplir en razón de la fe o que están basadas en criterios religiosos y en el derecho divino y que son exclusivas de éstos, que ponen en entredicho la pretendida universalidad. Universalidad genérica sí, pero no concreta, pues hay algunas normas internacionales, que, aunque aplicables universalmente, son exclusivas de los pueblos cristianos.

Plantea también SOTO, la cuestión de los derechos de gentes particulares, propios de una sociedad internacional particular.

Es, como en VITORIA, a través de su afirmación de que la esclavitud por guerra no rige entre cristianos que lo establece, pues aunque en el derecho de gentes hay instituciones que por ser tan convenientes no puede dispensarse, hay otras, espero, que sí lo son, como es el que "los cristianos prisioneros de guerra no se convirtieran en esclavos" (157).

Aparece, en consecuencia, un derecho de gentes particular propio de la cristiandad, introducido por una costumbre particular. Esta idea del derecho de gentes particular, nacido de la costumbre y basado en unos valores comunes, la expresa con absoluta claridad cuando dice: "Verdad es, sin embargo, que para decoro de la libertad cristiana la costumbre consiguió hace ya mucho tiempo que los cristianos hechos prisioneros en la guerra no sirvan como los esclavos" (158).

Se trataba de un derecho de gentes más desarrollado que el universal, cuyo campo de aplicación se limitaba a los pueblos cristianos. No había, así, una ruptura general de la universalidad con que se concebía al derecho de gentes, aunque sí derogación de normas concretas universales del derecho de gentes, en favor de normas particulares.

En la misma línea que VITORIA y SOTO, en cuanto afirman la universalidad del derecho de gentes, si bien en puntos concretos de las relaciones internacionales y, en consecuencia, de los derechos internacionales, establecen los particularismos señalados en favor de los Estados cristianos, basados en criterios religiosos, hay que señalar los nombres de COVARRUBIAS (159), LAS CASAS (160), FRAY LUIS DE LEON (161).

000120

Mención especial merece CARRANZA, por cuanto en él la universalidad del derecho de gentes se presenta mucho menos sujeta a particularismos que la pongan en duda. Si VITORIA y SOTO admitían derechos de gentes de aplicación universal, pero exclusivos de los cristianos, con lo que rompían en casos concretos la universalidad rectamente entendida, CARRANZA va a reducirlos al mínimo, estableciendo la universalidad e igualdad de derechos con un carácter mucho más absoluto. El derecho de misión en este autor, pierde todo el sentido discriminador que pudiera tener en sus compañeros de escuela, de forma que incluso establece que pueden los infieles negarse a escuchar la predicación, sin que quepa contra ellos coacción de ningún tipo (162) y todo porque el papa no tiene potestad para enmendarlos y corregirlos (163). El derecho de gentes se extiende, en la concepción de CARRANZA, a todos los pueblos, fieles e infieles (164), sin que la religión actuase como fuerza discriminadora en favor de los cristianos. La universalidad del derecho de gentes, plasmada en sus tres ámbitos, iba así camino de encontrar su auténtica dimensión.

CANO puede también colocarse en este aspecto al lado de CARRANZA, si bien no llega a limitar tanto el derecho de misión (165).

Si hasta ahora hemos visto dentro de la escuela española una línea que partiendo de VITORIA, y a pesar de sus puntos críticos, algunos de singular transcendencia, tendía a hacer de la universalidad una de las características fundamentales del derecho de gentes, aunque llegaba en ocasiones a una práctica cuasiuniversalidad, con VAZQUEZ DE MENCHACA la escuela española va a dar un sintomático giro, en el sentido de que lo que ya se vislumbra más o menos claramente desde VITORIA, va a ser expresamente establecido: la consideración del derecho de gentes como propio de las naciones civilizadas. Idea que irá tomando cada vez más fuerza e importancia con el transcurso de los siglos, como todos sabemos, y que suponía ya un ataque directo a la pretendida universalidad del derecho de gentes.

El planteamiento del problema de la universalidad ya no tiene lugar sólo en los términos que hemos visto hasta ahora, sino que, sin abandonar lo referente a los derechos internacionales particulares de aplicación universal, se va a centrar más directamente en el punto clave de la universalidad. Al concebirse el derecho de gentes como el propio de las naciones civilizadas, se afirma de principio la no universalidad del mismo en su creación, pues hay pueblos que no han tenido participación alguna, y en su ámbito de aplicación, ya que hay naciones que no se rigen por él.

En cuanto a su cumplimiento también se desarrolla el particularismo, pues se sigue afirmando su derogabilidad en determinados casos respecto de los pueblos cristianos.

La universalidad ya no podía establecerse como característica del derecho de gentes. Propiamente, y como mucho, solo se puede hablar de cuasiuniversalidad. Era una consecuencia lógica de su carácter positivo e histórico.

Pero no se piense que VAZQUEZ DE MENCHACA es el primero que arremete directamente contra su universalidad. Tal corriente venía de antes. La escuela romana y medieval nunca había dejado de estar preocupada. Los autores, que con anterioridad a VITORIA se enfrentan con los problemas derivados de los nuevos pueblos recién descubiertos, son incapaces de concebir un ordenamiento jurídico que los englobe con los pueblos cristianos en pie de igualdad, y acuden a los factores religiosos y de civilización para justificar las conquistas, con lo que establecen derechos exclusivos de determinados pueblos, a los que dotan de aplicación universal. El propio VITORIA, primero que concibe un ordenamiento jurídico universal para regir las relaciones entre todos los pueblos, no es capaz de librarse, como vimos, de particularismos.

Es lógico, pues, el desarrollo de esta línea que señalamos.

Para comprender en su exacto sentido la nouniversalidad del derecho de gentes, tal como lo afirman algunos autores, no debe olvidarse el carácter histórico del derecho de gentes en la concepción de la escuela española. Si el derecho de gentes es positivo y producto de la historia, su universalidad o particularismo dependerá en determinada medida del propio proceso histórico. Así, el carácter más o menos histórico que se atribuye al derecho de gentes influye decisivamente.

En VAZQUEZ DE MENCHACA cobra plena virtualidad esta consideración. Se ha de partir del carácter eminentemente histórico con que concibe el derecho de gentes, para poder exponer su concepción no universalista del mismo.

Dejaremos a un lado el derecho natural y el derecho de gentes primario que es prácticamente derecho natural, por cuanto ambos acompañan al linaje humano y son concebidos en principio como universales. Respecto de ellos dice: "Mas nosotros asentamos que todos los hombres usamos del derecho natural y de gentes; que él nos rige y a él estamos sujetos, sin que nos sea lícito en lo más mínimo apartarnos de él, sino a causa de alguna especial utilidad que nos obligue o aconseje el acogernos al derecho positivo..." (166). Admite, por lo tanto, incluso su no cumplimiento, en favor de un derecho positivo, con lo que ya nos da un indicio del particularismo con que concibe el derecho. Y esto respecto del derecho natural.

Pero, a nosotros, el que nos interesa es el que no es derecho natural sino positivo, es decir, el derecho de gentes secundario, en la terminología del autor, que es el "que en el transcurso de los tiempos se halla admitido por la mayor parte de aquellos pueblos que se rigen por costumbres y leyes y que no llevan vida salvaje a modo y semejanza de fieras..." (167).

Para valorar todo el alcance de este texto debemos recordar que es en base al derecho civil, según el autor, que surge el derecho de gentes. Las instituciones que hoy son derecho de gentes, fueron en un principio derecho civil, es decir, el propio de un pueblo, que con el transcurso del tiempo y porque eran convenientes entre los pueblos, se fueron extendiendo, transformándose en derecho de gentes (168).

Desde este punto de vista histórico, es claro que el derecho de gentes no tenía por qué ser universal, pues para ello hubiera sido necesario que se hubiese extendido a todos los pueblos del orbe.

Si a esto unimos el que VAZQUEZ DE MENCHACA considera el derecho de gentes como propio de naciones civilizadas habremos completado el entorno de su concepción.

Todo ello no excluye el que el autor admita la posibilidad de que pueda haber alguna institución de derechos de gentes, que sea universal, como lo demuestra un texto que citaremos próximamente.

Fijándonos ya en el ámbito con que concibe al derecho de gentes tenemos varios textos que nos lo precisan. Así ya desde el comienzo de su obra deja sentado que "se dice ser de derecho de gentes no sólo lo que con absoluta unanimidad observan los pueblos todos, sino también lo que la mayor parte de ellos admiten... Más aún, aunque no fuera admitido por la mayoría de los pueblos, sino por la mayor parte de los que están regidos por leyes y costumbres honestas, aun se diría ser de derecho de gentes..." (169).

El interés de estas palabras reside en que el autor llega a estimar como derecho de gentes no sólo lo que la mayoría de los pueblos admite, sino que, yendo aún más lejos en su particularismo, establece como de derecho de gentes lo que solo sea admitido por la mayor parte de los pueblos civilizados, aun en contra de la mayoría de las demás naciones. El derecho de gentes podía quedar, pues, limitado a una minoría dentro de la comunidad internacional. Era la negación más absoluta de la universalidad dentro de la escuela española. La universalidad o la cuasiuniversalidad dejaban de ser características del mismo, a pesar de que concibiese la posibilidad de normas universales. Ni en su origen, ni en su aplicación, ni en su cumplimiento el derecho de gentes era universal.

Otro texto suyo nos da definitivamente la exacta medida de su concepción. Refiriéndose a los jurisconsultos romanos y al Digesto, recordemos lo que señalamos al principio de este tema, dice: "Nos dió, pues, a conocer que los límites del derecho civil, son mucho más estrechos que los del derecho de gentes. Pues bien, aún tratándose del derecho de gentes, no admitió que éste se hubiera extendido a todo el orbe de la tierra, ya que primeramente excluyó aquellos pueblos que no se gobiernan por leyes y costumbres honestas, y que consta ser innumerables sobre todo después que nosotros los españoles sacamos de las tinieblas y descubrimos el Nuevo Mundo de las Indias. En segundo lugar, aún de entre los pueblos y naciones no tan bárbaras, sino que se rigen por leyes y costumbres honestas, aún excluyó en su pensamiento a no pocos, al no incluir a todos, sino a la mayor parte... Si, pues, el mismo derecho de gentes no se extiende al mundo entero, ¿cuanto menos se extenderá el derecho civil cuyos límites son mucho más reducidos? (170)

Aunque aquí, demuestra el autor un cierto confucionismo entre el ius gentium, en el sentido romano, y el ius inter gentes de la escuela española, producto de su concepción de la constitución histórica del derecho de gentes, el texto tiene validez para nuestro objeto.

Ya no hay duda, el derecho de gentes no es universal. Es simplemente el derecho de los pueblos civilizados. La civilización actual así como factor discriminador, restringiendo el ámbito del derecho de gentes. A partir del siglo XVIII esta concepción adquirirá toda su fuerza cuando se identifique derecho internacional con derecho público europeo. El derecho de gentes se transformaba en el que regía el grupo de naciones civilizadas. La consecuencia para aquellos pueblos que no estaban incluidos en su campo de acción era una situación de precariedad, pues carecían de los derechos derivados de aquel, con lo que la actuación de las naciones civilizadas no encontraba obstáculos jurídico-internacionales. En la concepción de VAZQUEZ DE MENCHACA solo quedaba para esos pueblos marginados la garantía del derecho natural y del derecho de gentes primario.

Consecuencia de la anterior concepción del derecho de gentes, y que reafirma el carácter particularista de éste, es la derogabilidad y mutabilidad del mismo, que en el autor llega hasta el extremo de considerarlo posible por parte de cualquier nación: "Por consiguiente, podría en el día de hoy cualquier provincia cambiar aquellas cosas que se dicen de derecho de gentes secundario, en cuanto a algunas pequeñas partes o tal vez en cuanto a todas ellas... Luego como el derecho de gentes secundario se considera ser derecho positivo, está y estará siempre fuera de toda duda que por medio de leyes positivas puede anularse y alterarse no de otra suerte que el mismo derecho civil..." (171).

000302

El derecho de gentes quedaba en manos de los Estados que podían anularlo o cambiarlo a su voluntad, perdiendo así todo atisbo de garantía del orden internacional. Dejado en manos de las naciones que daba vario de contenido y colocado por debajo del derecho civil.. Todo tipo de intereses tenían entrada en él, transformándolo en un instrumento en manos de los Estados. En esto VAZQUEZ DE LENCINA es taxativo: "Porque si en alguna provincia se hubiera introducido por las leyes o costumbres que no existieran dominios particulares sobre las cosas del suelo, sino que todas permanecieran comunes, sin duda alguna dicha ley o costumbre sería válida...; del mismo modo si se hubiera admitido el que los cautivos no quedaran hechos siervos de sus cautivadores, lo cual según dicen se observa en Francia, y lo mismo diríamos de otras cosas semejantes" (172).

El derecho civil tiene primacía sobre el derecho de gentes.

Después de lo dicho es lógico que también encontremos en este autor la existencia de derechos de gentes particulares, propios y limitados a una sociedad internacional particular como la cristiandad, tanto más cuanto lleva a los extremos vistos la derogabilidad del derecho de gentes. Al igual que los demás autores es a través de la no esclavitud por guerra entre cristianos que aparece (173).

Dentro de esta concepción del derecho de gentes, aunque sin llegar al extremismo de VAZQUEZ DE LENCINA, se encuentra MOLINA. Es sintomático que a medida que nos alejamos de VITORIA aparezca más claramente la no universalidad del derecho de gentes, en el sentido de que queda limitado a las naciones civilizadas. La realidad de la sociedad internacional iba haciendo derivar a los autores de los casi idealismos vitorianos a posiciones mucho más pragmáticas.

MOLINA establece la no universalidad del derecho de gentes. Dice: "Derecho de gentes es el Derecho humano del que usan todas o ca si todas las gentes... No es necesario, para que una cosa sea de Derecho de gentes, que absolutamente todas las gentes usen de ella, y así, aunque es costumbre entre cristianos que los prisioneros cogidos en guerra justa con otros cristianos, no sean reducidos a esclavitud, esto no impide que sea Derecho de gentes que los capturados en justa guerra sean hechos siervos. Y del mismo modo, aunque alguna nación bárbara no haga lo mismo que los demás en su mayoría, esto no impediría que tales cosas fuesen de Derecho de gentes" (174).

Es posible que haya normas de derecho de gentes verdaderamente universales, pero ello no obsta a que globalmente considerado éste no sea universal.

La no universalidad del derecho de gentes aparece desde un doble punto de vista, según el texto citado. Primero, puede suceder que no sea universal debido a que ciertas naciones bárbaras no usan de él. Aquí el derecho de gentes, como en VAZQUEZ DE LECHE, se presenta ligado a una forma de vida social y política, transformándose, aunque MOLINA no lo diga, en el derecho de las naciones civilizadas. Segundo, el derecho de gentes puede no ser universal, debido a que un grupo de naciones se rija por otras normas diferentes más evolucionadas. Es el caso de la cristiandad con su propio derecho de gentes.

A todo ello se añade también en MOLINA las discriminaciones introducidas por los valores religiosos a través del derecho de misión y consiguiente intervencionismo, en favor de los pueblos cristianos y de aplicación universal (175), que en este autor tienen particular importancia, por cuanto llega a afirmar la licitud y necesidad de la guerra ofensiva para el aumento de la religión cristiana (176), o que se puede provocar una justa causa de guerra, si la guerra supone un beneficio espiritual para las naciones a quienes se declare (177).

Las relaciones internacionales se presentaban, así, determinadas, en gran parte, por motivos religiosos a través de los cuales los Estados cristianos adquirirían una supremacía jurídica en la sociedad internacional. La religión privaba de valor determinadas parcelas del derecho de gentes como regulador de la comunidad internacional, dejándolo en manos de la voluntad de determinados Estados.

La universalidad del derecho de gentes, con todo lo que tenía de factor de justicia en las relaciones internacionales, desaparecía a través de los criterios religiosos y de civilización.

SUAREZ no va a sustraerse a semejante línea respecto del derecho de gentes.

Aunque insiste más que sus predecesores sobre la universalidad, señalando como una de las cosas en que coincide con el derecho natural, es en ser común a todos los hombres (178), es incapaz de librarse de la consideración del mismo como propio de las naciones civilizadas. El carácter positivo (179) histórico (180) y consuetudinario (181) con que lo concibe facilitan tal postura. Además de partir, como los demás autores, en sus consideraciones de los valores propios de la civilización cristiana, que se proyectan al resto del mundo.

SUAREZ dice que los preceptos del derecho de gentes se diferencian "de los preceptos del derecho civil en que consisten no en algún escrito sino en la práctica no de uno o dos Estados o regiones sino de to dos o casi todos los pueblos...", residiendo así la diferencia en la universalidad. Sin embargo, al final de dicho texto matiza como entiende de esa universalidad: "No se debe pasar de ligero la palabra casi, pues ella indica que en este derecho no se da una necesidad completa-

mente intrínseca y natural, y que no es necesario que sea común a todos los pueblos sin excepción - aún prescindiendo de posibles ignorancias y errores - sino que basta que hagan uso de él casi todos los pueblos bien educados" (182).

El derecho de gentes quedaba limitado a los pueblos civilizados, y ni siquiera entre estos era universal, pues bastaba el consentimiento de la gran mayoría de ellos. Debe hacerse notar que el término civilizados no era utilizado por los autores españoles en un sentido muy restrictivo, sino más bien amplio y abierto. Así, SUAREZ, cuando habla de "pueblos bien educados", incluye en ellos a todos aquellos que tengan un mínimo de organización política y social y un cierto ordenamiento jurídico. La línea de VAZQUEZ DE MENCHACA, en definitiva, continuaba. El derecho de gentes se presentaba como el producto de un mínimo de civilización. La no universalidad era esencial a su concepto. Solo el derecho natural era universal.

No solo en función de criterios de civilización el derecho de gentes no era universal, sino que, al igual que sus compañeros de escuela, daba entrada en las relaciones internacionales a factores religiosos que originaban exclusivos derechos internacionales en favor de la cristiandad, pero con ámbito de aplicación universal. El orden sobrenatural seguía gravitando sobre el natural. Esto tenía lugar a través del derecho de misión y subsiguientes derecho de intervención (183), que como señala SUAREZ, "éste es en parte sobrenatural, esto es, un poder que Dios le ha dado para predicar el Evangelio; y en este sentido es cierto que este derecho no lo poseen los infieles" (184).

La supremacía de los Estados cristianos por motivos religiosos era, pues, patente en la comunidad internacional, introduciendo una discriminación religiosa y jurídico-internacional que hacía imposible la universalidad en toda su extensión.

Finalmente, vamos a examinar el pensamiento de SEPULVEDA en esta cuestión que, al no seguir la concepción de la escuela en lo que a positividad del derecho de gentes se refiere, no puede incluirse en ninguna de las líneas señaladas. Su concepción, íntimamente relacionada con su teoría de la servidumbre natural, no tiene ni la precisión, ni la lógica de los demás autores que hemos analizado, pues el motivo de sus obras no era el de escribir un tratado, sino el de justificar determinados aspectos de la política imperial española. Se explica por ello que no nos sea fácil exponer coherentemente su doctrina.

Ya vimos que para SEPULVEDA el derecho de gentes es en definitiva derecho natural. Si en el opúsculo Del reino y los deberes del Rey nos dice: "Así, pues, de estas leyes y de este derecho se sirven las gentes por poco civilizadas que estén, y por tanto, se denominan también "Derecho de gentes", derecho éste en el que están contenidos los preceptos del Decálogo..." (185); en su Demócrates primero va a limitar esa extensión universal del derecho de gentes.

Al plantear Leopoldo como puede la justicia del derecho de gentes ser averiguada por el común parecer de los hombres, cuando hay hasta diversidad de juicio sobre la justicia de cualquier cosa, le responde Demócrates de la siguiente manera: "Y así, cuando decimos que una cosa es buena o mala, justa o injusta, según el común parecer de los hombres, queremos que se entienda "según el juicio de los buenos y virtuosos" y no de los malos, que están corrompidos con malas opiniones y costumbres. Por lo cual, los jurisconsultos, al definir el Derecho de gentes, no dicen simplemente que es aquel del que se sirven todas las gentes, sino que añaden las gentes prudentes" (186).

Para SEPULVEDA la universalidad del derecho natural o de gentes solo era efectiva en su ámbito de aplicación, todas las gentes, pero no en su ámbito de creación, solo las gentes civilizadas, con lo que el derecho de gentes se transformaba en un instrumento para la dominación del resto del mundo, por la ley natural de que lo perfecto domina a lo imperfecto. Así encaja perfectamente el que considere como de derecho natural el que los salvajes y no cristianos sean sometidos por los cristianos, pues a través de ellos se harán cristianos y civilizados.

Ello no significa que los pueblos bárbaros e infieles carezcan de derechos naturales, que según SEPULVEDA los tienen, sino que significa únicamente que los tendrán hasta tanto los cristianos no los conquisten, pues ante ellos pierden todo derecho, por la necesidad natural de que lo imperfecto quede sometido a lo perfecto. Todas las leyes naturales giraban alrededor de tal principio, de ahí que ante la llegada de los cristianos cesasen sus derechos naturales establecidos también sobre la base del dominio del superior sobre el inferior. Es lo que explica cuando establece, para justificar la conquista de las Indias, que las res nullius pasan a poder del primer ocupante: "Pero ya, por el Derecho de gentes, según el cual las tierras de nadie pasan a poder de los ocupantes, se ha conseguido que el imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los españoles; no porque aquellas regiones carecieran de señores y príncipes legítimos, sino porque aquellas gentes no pertenecían al imperio de ningún príncipe cristiano... Tenían, pues, aquellas regiones verdaderos señoríos y príncipes legítimos, ya que su derecho convenía a la república, en la que a siervos por naturaleza mandaban otros siervos un poco más inteligentes.... Así, pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes por el derecho de gentes, no porque

no fueran de nadie, sino porque aquellos mortales que los ocupaban estaban faltos por completo del imperio de los cristianos y de pueblos civilizados..." (137).

Los pueblos infieles y bárbaros tenían derechos naturales, pero éstos cesaban ante el derecho natural o de gentes más desarrollado de los pueblos cristianos y civilizados que tenían una misión evangelizadora y civilizadora que cumplir. El derecho de gentes era, pues, el derecho natural de los pueblos civilizados, y ante él, carecía de valor el derecho natural, que en otras circunstancias regía la vida primitiva e infiel de los demás pueblos. El derecho de gentes desconocía, como lo prueba lo dicho respecto de la ocupación de res nullius, totalmente cualquier derecho de los pueblos bárbaros. Era un derecho superior que estaba en manos de las naciones civilizadas.

Dentro del mismo tenía plena cabida, como se desprende del texto citado, el derecho de misión o intervención. Para SEPULVEDA la civilización y la religión eran los valores que ordenaban el orden natural del mundo. En ningún otro autor español se llega a tales extremos.

Después de analizar la concepción de los autores de la escuela española sobre la universalidad del derecho de gentes, parece que se puede afirmar que en sentido estricto la universalidad plenamente entendida, con los ámbitos señalados, no es característica de la escuela. Solo en los primeros autores, en función de su íntima relación con el derecho natural, como VITORIA, SOTO, CARRANZA, etc, es posible afirmar, si la universalidad la entendemos en un sentido muy amplio con todas las limitaciones y puntos críticos que hemos señalado, que conciben el derecho de gentes como universal. Respecto de los posteriores autores, al acentuarse su no necesidad y su positividad como VÁZQUEZ DE MEXICA, MOLINA y SUAREZ, de ninguna forma se puede estimar que conciben el derecho de gentes como universal, a no ser que se considere como universal un derecho de gentes que sólo lo es en su ámbito de aplicación y no en el de creación, y que está condicionado fuertemente por factores extrajurídicos, de orden sobrenatural y civilizador, que crean derechos exclusivos de los Estados cristianos. No se trata, la no universalidad, de una situación de hecho, como puede suceder también con el derecho natural, que por error o ignorancia dejó de ser cumplido, sino que es algo esencial, algo que pertenece al mismo concepto del derecho de gentes.

Para acabar debemos hacer una observación sin la cual todo lo dicho anteriormente puede inducir a error, y es que el que afirmemos que el derecho de gentes no es universal, en la concepción de esos autores, no quiere decir, que los pueblos infieles y bárbaros estén desprovistos de derechos jurídico-internacionales, pues puede haber y hay no

mas de derecho de gentes de ámbito universal, además de que está el derecho natural que es universal, sino que significa únicamente que no puede afirmarse que la universalidad sea característica esencial del derecho de gentes. Aunque, repetimos, ello no excluye que parte de él pueda ser universal.

Lo mismo habría que decir de los factores religiosos y de civilización que establecen una discriminación en la comunidad internacional, dotando de derechos exclusivos a los Estados cristianos, pero que son universales en su aplicación, pues, estos factores de ninguna forma suponen una negación absoluta de los derechos y deberes jurídico-internacionales de los pueblos infieles y bárbaros, sino que suponen únicamente que en determinados casos podrán actuar esos derechos exclusivos, dando origen a justas causas de guerra.

Es, pues, posible, conciliar la no universalidad del derecho de gentes y las discriminaciones indicadas, con un reconocimiento de los derechos públicos y privados, de acuerdo con el derecho natural y el derecho de gentes, de los pueblos infieles y bárbaros, cosa que sucede en todos nuestros autores al reconocer la soberanía de esos pueblos.

3. Sobre la igualdad de los hombres y de los Estados ante ellos

No vamos a extendernos mucho en la exposición de este apartado, pues ya nos hemos referido a él, cuando al tratar de la universalidad del derecho de gentes nos fijábamos en la discriminación entre Estados cristianos y Estados infieles que se establecía por los autores de la escuela desde el momento que reconocían a los Estados cristianos derechos exclusivos de alcance universal.

Si establecían derechos exclusivos basados en criterios religiosos, también reconocían, en principio, en las relaciones entre Estados cristianos e infieles, la igualdad jurídica de los mismos ante el derecho natural y el de gentes. Claro que los grados y las limitaciones de este reconocimiento varían mucho de unos autores a otros.

Nos proponemos, pues, como complemento del apartado anterior y con el fin de tener una visión global de la concepción del derecho de gentes en estos autores, analizar cómo expresa la escuela española esa igualdad. De esta forma el concepto del derecho de gentes será total.

En VITORIA, de acuerdo con la universalidad que atribuye al derecho de gentes, es donde esta igualdad jurídica es más absoluta en lo que a derechos humanos y de orden natural se refiere, pues ya conocemos las discriminaciones que en base a la religión establece.

Partiendo de la igualdad humana, y de que todos los hombres son prójimos unos de otros dentro de la comunidad internacional, deduce VITORIA la igualdad jurídica de fieles e infieles, es decir, la reciprocidad de derechos entre cristianos e infieles, civilizados y bárbaros. Los derechos que los españoles tienen frente a los bárbaros son también derechos de los bárbaros respecto de los españoles.

VITORIA acude expresamente, cuando trata de demostrar que un pretendido derecho corresponde o no a los cristianos, a volver en sentido inverso, de los bárbaros respecto de los cristianos, el posible derecho, con el fin de señalarnos la igualdad jurídica internacional que establece.

Es lo que hace al hablar de la ocupación de las cosas sin dueño, que se pretendía aplicar en las Indias. En este sentido dice: "Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de nadie... Pero como aquellos bienes no carecían de dueño no pueden ser comprendidos en este título. Y aunque dicho título pueda tener algún valor unido a otro (...), sin embargo, en sí mismo y aisladamente no justifica la posesión de aquellos bárbaros, ni más ni menos que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros" (188).

Lo mismo hace refiriéndose al ius communicationis: "Cuarto, no sería lícito a los franceses prohibir que los españoles recorrieran Francia y aún establecerse en ella, ni a la inversa, si no redundase en daño de ellos o se les hiciera injusticia; luego tampoco a los bárbaros" (189).

Idéntica idea repite respecto del apoderamiento de cosas ajenas (190), respecto al ius commercii (191), respecto al derecho a la guerra (192) y en el ius in bellum (193).

Solo en casos concretos y en función de factores extrajurídicos, como son los religiosos, establece una discriminación, rompiendo la igualdad jurídica.

La igualdad jurídica-internacional es también establecida, con las discriminaciones concretas ya señaladas, por SOTO. Después de decir que "el derecho natural es igual para todos los hombres" (194), señala refiriéndose a la esclavitud por guerra: "Ni hay diferencia en esto, creo yo, entre los cristianos e infieles; porque el derecho de gentes es igual para todas las personas" (195). También con relación al apoderamiento de los tesoros de los bárbaros establece la misma doctrina (196).

Igual CANO, que expresa esa igualdad continuamente, por ejemplo, refiriéndose a los pecados contra naturaleza: "No pueden ser coaccionados los bárbaros que violan las leyes que no se dirigen necesariamente a la utilidad de los inocentes. Primero, porque no tienen más jurisdicción sobre ellos que sobre los franceses; ahora bien: no podemos castigar a éstos, luego tampoco a aquéllos. Segundo, si

el soberano no puede hacer la guerra a los franceses, porque no observan la ley natural, tampoco a los bárbaros, ya que éstos pecan menos que aquéllos" (197). "Por razón de los crímenes contra la naturaleza con los que se hace una injuria a los inocentes, pueden ser atacados tanto los cristianos como los paganos" (198). Y lo mismo respecto al derecho de intervención para obligar a que los infieles crean (199) y con relación al ius communicationis y ius commercii (200).

En esta misma línea están COVARRUBIAS, que lo establece respecto al ius commercii y al pretendido derecho de los españoles a explotar las minas de los indios (201). LAS CASAS, que lo hace expresamente con referencia a la expoliación que los españoles han hecho a los indios (202), al poder político-internacional de infieles y cristianos (203) y al derecho de legítima defensa (204), y CARRANZA, sobre el ius ad bellum y el ius in bellum (205).

A partir de aquí, y en razón del criterio restrictivo con que conciben el derecho de gentes autores como VAZQUEZ DE MENCHACA y MOLINA, es necesario esperar a SUAREZ para, a pesar de su cuasiuniversalidad en la consideración del derecho de gentes, llegar a formulaciones tan claras y amplias como las que hemos visto. No es que VAZQUEZ DE MENCHACA y MOLINA rompan radicalmente con la concepción igualatoria del derecho de gentes, sino que lo que sucede es que no la expresan con la fuerza de los autores anteriores al restringir el ámbito del derecho de gentes.

SUAREZ, por el contrario, aunque considera el derecho de gentes en la línea de MENCHACA y MOLINA como propio de las naciones bien educadas, es decir, como propio de todos los pueblos que tienen una mínima organización política y jurídica, si nos va a dejar afirmaciones expresivas de la igualdad jurídica al menos ante el derecho natural de cristianos e infieles, de la reciprocidad de derechos.

Así, nos dice: "Por esto hay que decir que no existe ningún título de guerra tan exclusivo de los príncipes cristianos que no tenga también su fundamento o, al menos, relación a la ley natural; y en consecuencia que a su modo no sea también aplicable a los príncipes paganos" (206). Lo que nos confirma cuando se refiere en concreto a los títulos derivados de la idolatría, que considera común a cristianos e infieles, siempre que éstos no sean idólatras (207), y de la barbarie, que aunque duda de su existencia, lo extiende también a los infieles (208).

Sin embargo, como ya sabemos, SUAREZ da amplio campo a la discriminación jurídica entre cristianos e infieles, en base a razones religiosas. El universalismo cristiano plasma en derechos internacionales exclusivos de los cristianos rompiéndose toda reciprocidad en las relaciones internacionales en las que esté por medio la fe cristiana. Esta tiene todos los derechos, las otras no tienen ninguno.

De acuerdo con ello, el autor, por ejemplo, después de la afirmación señalada respecto de los títulos de guerra, establece excepciones en razón de la religión cristiana: "Porque si un Estado sujeto a un príncipe infiel quisiera recibir la ley de Cristo y el rey infiel se lo impidiera, los príncipes cristianos tienen entonces derecho a defender a los inocentes. Pero si el mismo Estado quisiera recibir la ley de los infieles, por ejemplo, la mahometana y su príncipe no quisiera, no tendría entonces el príncipe infiel turco un derecho semejante contra aquel otro rey". Y lo mismo con relación a todos los demás derechos de intervención derivados del derecho de misión, continúa diciendo, pues este derecho de la Iglesia "es en parte sobrenatural, esto es, un poder que Dios le ha dado para predicar el Evangelio; y en este sentido es cierto que este derecho no lo poseen los infieles" (209).

SUAREZ, en consecuencia, está, en este sentido, en la línea de VITORIA, si bien, su igualdad se centra más en el derecho natural que en el derecho de gentes, dado que este no es universal.

Con todas las anteriores consideraciones creemos haber dejado aclarada la concepción de la escuela española respecto al derecho de gentes y, especialmente, con referencia a su universalidad como característica esencial del concepto.

- (1) Para una exposición de las concepciones sobre el derecho de gentes anteriores a la escuela española y de su influencia en la misma, a pesar de la tesis discutible de su autor, que, en base al alejamiento de la escuela española de la concepción de Santo Tomás y la aceptación de las de San Isidoro y Graciano, considera que se desvirtuó el derecho de gentes, ver: RAMIREZ, Santiago. El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez. Madrid, 1955. También, pero referido en general a la escuela española: HAMILTON, Bernice. Political thought in sixteenth century Spain. A study of the political ideas of Victoria, De Soto, Suárez and Molina, Oxford, 1963.
- (2) MOREAU-REIBEL, Jean. R.D.C., 77 (1950-II), p. 506 y 507
- (3) MOREAU-REIBEL, Jean. R. D.C., cit. p. 511
- (4) MOREAU-REIBEL, Jean. R. D.C., cit. p. 511
- (5) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. "El Derecho totius orbis en el pensamiento de Francisco de Vitoria", R.E.D.I., XVIII (1965), p. 346
- (6) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. art. cit. R.E.D.I. (1965), p. 344
- (7) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 2, 3 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 8 Seguimos la trad. de L. Peroña en su antología de F. de Vitoria: Escritos políticos, p. 301).
- (8) VITORIA, Francisco de. ^{op.cit.} V q. 57, art. 2, 3 (ed. cit. tomo I, p. 8 Trad. cit., p. 301)
- (9) VITORIA, Francisco de. op.cit., q. 57, art. 2, 4 (ed. cit., tomo I, p. 8 y 9)
- (10) VITORIA, Francisco de. op.cit., q. 57, art. 2, 2 (ed. cit tomo I, p. 7, Trad. cit., p. 300)
- (11) Entre los infinitos estudios sobre la concepción del Derecho de gentes en VITORIA, cabe destacar : LASALA y LLANAS, Manuel: "Conceptos y principios fundamentales del Derecho de gentes, según la doctrina del P. Vitoria". A.A.F.V., I (1927-28), p. 269-304 MENENDEZ REIGADA, Ignacio G. "El derecho de gentes según Vitoria" A.A.F.V., IV (1931-32), p. 37-69. CARRO, Venancio. "El concepto del Derecho de gentes en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI y sus virtualidades", en Estudios en homenaje al Profesor

Barcia Trelles. Santiago de Compostela, 1945, p. 307-344.
PEREÑA, Luciano, "El concepto del derecho de gentes en Francisco de Vitoria". REDI, V (1952), p. 603-623. URDANOZ, Teófilo. "Introducciones" a Obras de Francisco de Vitoria, p. 551-570, 585-592. MEJIA DE LA MUELA, Adolfo. "El derecho totius orbis en el pensamiento de Francisco de Vitoria". REDI, XVIII (1965) p. 341-364.

- (12) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 1 (ed. cit., tomo I, p. 12, Trad. cit. p. 306).
- (13) VITORIA, Francisco de. op.cit., q. 57, art. 3, 2 (ed. cit., tomo I, p. 13. Trad. cit., p. 306 y 307).
- (14) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 3 (ed. Pereña, p. 82)
- (15) Queremos señalar aquí la opinión de PEREÑA que considera que en los textos de la relección De Indis, cuando parece que confunde derecho natural y derecho de gentes, VITORIA no pretendió definir el derecho de gentes. "Únicamente intenta probar que los españoles tienen derecho a emigrar, comerciar y residir en las Indias y precisamente por derechos de gentes, concébase éste totalmente identificado con el derecho natural, o como derivación de éste, o más bien como derecho positivo constituido por el consentimiento de casi todo el orbe" (PEREÑA, Luciano. "El concepto del Derecho de gentes en Francisco de Vitoria". REDI, V (1952) p. 619). Parecido sentido atribuye a esta supuesta contradicción Luis EUGAZ LACAMBRA ("La fundamentación del derecho de gentes en Suarez" REDI, I (1948), p. 26 y 27).
- (16) VITORIA, Francisco de. De Indis I 3, 1 (ed. Pereña, p. 79)
- (17) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 3 (ed. cit., tomo I, p. 15. Trad. cit., p. 308).
- (18) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 21 (ed. BAC, p. 191 y 192).
- (19) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 3 (ed. cit., tomo I, p. 15. Trad. cit., p. 308).
- (20) VITORIA, Francisco de. op.cit. q. 57, art. 3, 3 (ed. cit., tomo I, p. 15, Trad. cit., p. 308).

- (21) VITORIA, Francisco de. op.cit. q. 57, art. 3, 3 (ed. cit., tomo I, p. 15, Trad. cit., p. 303).
- (22) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 21 (ed. BAC, p. 191)
- (23) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 4 (ed. cit. tomo I, p. 16)
- (24) VITORIA, Francisco de. op.cit., q. 57, art. 3, 5 (ed. cit., tomo I, p. 16, Trad. cit., p. 309)
- (25) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 21 (ed. BAC, p. 191 y 192). Dice: "Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque esta dado por la autoridad de todo el orbe".
- (26) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 5 (ed. cit. tomo I, p. 17).
- (27) Para una exposición amplia de la doctrina de SOTO sobre el derecho de gentes nos remitimos a: CARRO, Venancio D. Domingo de Soto y su doctrina jurídica. (2ª ed.). Salamanca, 1944. BRUNU, Jaime. El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca, 1960.
- (28) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, III, q. 1, art. 3 (ed. I.E.P., tomo II, p. 196)
- (29) SOTO, Domingo de. op.cit. III, q. 1, art. 3 (I.E.P., tomo II, p. 197 y 198)
- (30) SOTO, Domingo de. op.cit. III q. 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 197)
- (31) SOTO, Domingo de. op.cit. I, q. 5, art. 4 (ed. cit. tomo I, p. 44)
- (32) SOTO, Domingo de. op.cit. I, q. 5, art. 4 (ed. cit. tomo I, p. 45)
- (33) SOTO, Domingo de. op.cit. III, q. 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 197).
- (34) SOTO, Domingo de. op.cit. III, q. 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 198).
- (35) SOTO, Domingo de. op.cit. III q. 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 198)

- (36) Para una exposición más completa de la doctrina de COVARRUBIAS, nos remitimos a: MARIN, Antonio. "El concepto del derecho de gentes en Diego Covarrubias y Leyva. REDI, VII (1954), p. 505-528. PEREÑA, Luciano. Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Derecho internacional. Madrid, 1957
- (37) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 4 (ed. Fraga, p. 121 y 122)
- (38) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, parag. 11, 4 (ed. cit. p. 122 y 123)
- (39) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. parag. 11, 4 (ed. cit. p. 123)
- (40) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. parag. 11, 4 (ed. cit. p. 123 y 124)
- (41) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, parag. 11, 4 (ed. cit. p. 124 y 125).
- (42) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, parag. 11, 4 (ed. cit. p. 127): "A lo expuesto, añadido con gusto lo que después de la primera edición de esta obra he visto en el tratado De Iustitia et Iure, de Domingo Soto (I, q. 1, art. 3), a saber, que pertenecen al derecho natural aquellos principios que se deducen de la naturaleza absoluta de las cosas con necesaria consecuencia; pero aquellos otros que no brotan de la naturaleza absoluta de las cosas, sino, más bien, se deducen en cuanto éstas se consideran en ciertas circunstancias y en orden a alguna finalidad, pertenecen al derecho de gentes. En esto consiste la diferencia entre ambos derechos. Esta manera de pensar la hacemos nuestra un poco más arriba".
- (43) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, parag. 11, 3 (ed.cit. p. 119)
- (44) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, parag. 11, 4 (ed.cit. p. 126)
- (45) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, parag. 11, 3 (ed.cit. p. 119)
- (46) PEREÑA, Luciano, Diego de Covarrubias... p. 164 y 165)
- (47) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú (ed. Losada, p. 59 69, 171). Historia de las Indias, Lib. I, cap CLXXVI (ed. cit. tomo I, p. 469), Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición X (ed. B.A.L. tomo V, p. 251 y 252) Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. B. A.L. tomo V, p. 383)

- (48) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. B.A.E., tomo V, p. 385).
- (49) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. cit. tomo V, p. 385).
- (50) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam... Primum principium (ed. F.C.E. Tratados, tomo II, p. 1239).
- (51) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. cit. tomo V, p. 386). También: Principia quaedam... Primum principium (ed. F.C.E. Tratados, tomo II, p. 1239).
- (52) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam... Primum principium (ed. F.C.E. Tratados, tomo II, p. 1239). También: Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. cit. tomo V, p. 385).
- (53) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. cit. tomo V, p. 391)
- (54) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam. Tertium principium (ed. F.C.E. Tratados, II, p. 1253-1255).
- (55) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium..., I, 27, 11 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 149)
- (56) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 89, 24 (ed. cit. tomo IV, p. 423 y 424)
- (57) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 89, 25 (ed. cit. tomo IV, p. 424). También, en cuanto a la distinción entre derecho de gentes primario y secundario, ver: I, 10, 17 y 18 (ed. tomo I, p. 223 y 244); I, 10, 22 (ed. cit., tomo I, p. 243 y 244).
- (58) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 89, 25 (ed. cit. tomo IV, p. 424). También: II, 54, 2 y 6 (ed. cit. tomo III, p. 212 y 213).
- (59) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, introd., 125 (ed. cit. tomo I, p. 83); II, 54, 6 (ed. cit. tomo III, p. 213).
- (60) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 89, 25 (ed. cit. tomo IV, p. 424). Por otra parte afirma la inmutabilidad del derecho natural: (op.cit. II, 89, 23) (ed. cit. tomo IV, p. 423); II, 89, 28 (ed. cit. tomo IV, p. 426).

- (61) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 51, 28 (ed. cit. tomo III, p. 150)
- (62) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 51, 30 (ed. cit. tomo III, p. 151)
- (63) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 51, 31 (ed. cit. tomo III, p. 151)
- (64) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 51, 32 (ed. cit. tomo III, p. 151)
- (65) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 46, 12 (ed. cit. tomo III, p. 69)
- (66) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 39, 33 (ed. cit. tomo IV, p. 427 y 428)
- (67) Fray LUIS DE LEON. De Legibus. VI, 13 (ed. Pereña, p. 81)
- (68) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, VI, 17 (ed. cit. p. 83)
- (69) Fray LUIS DE LEON. De Legibus. VI, 18 (ed. cit. p. 83)
- (70) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, VI, 18 (ed. cit. p. 83 y 84)
- (71) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, VI, 19 (ed. cit. p. 84 y 85)
- (72) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, VI, 21 (ed. cit. p. 85)
- (73) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, VI, 20 (ed. cit. p. 85)
- (74) Fray LUIS DE LEON. De Legibus, VI, 20 (ed. cit. p. 85)
- (75) Para una exposición general de la concepción de MOLINA sobre el derecho de gentes, ver: HELLIV, P. "Derecho Internacional en Suarez y Molina". Estudios Neoscholásticos, 18 (1944), p. 37-62. FRAGA IRIBARNE, Manuel: Luis de Molina y el derecho de la guerra. Madrid, 1947, p. 50-70. PEREÑA, Luciano. "Circunstancia histórica y derecho de gentes en Luis Molina". REDI, X, (1957) p. 137-149).
- (76) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho. I, disp. 3, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 140)
- (77) MOLINA, Luis de. op.cit. I, disp. 4, 2 y 3 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 144).

- (78) MOLINA, Luis de. op.cit I, disp. 5, 4 (ed. cit. tomo I, vol. I, p. 152)
- (79) MOLINA, Luis de. op.cit.VI, disp. 69, 3 (ed. cit. tomo VI, vol. 2, p. 643)
- (80) MOLINA, Luis de. op.cit. VI, disp. 69, 3 (ed.cit. tomo VI, vol. 2, p. 643 y 644)
- (81) MOLINA, Luis de. op.cit. I, disp. 5, 4 (ed. cit. tomo I, vol. 1 p. 152 y 153)
- (82) FRAGA IRIARNE, Manuel. Luis de Molina.... p. 53 y 67.
- (83) PEREIRA, Luciano. art. cit. REDI, X (1957), p. 145)
- (84) MOLINA, Luis de. op.cit. I, disp. 5, 5 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 153)
- (85) MOLINA, Luis de. op.cit. I, disp. 5, 5 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 153)
- (86) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 20, 1-5 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 348-351)
- (87) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 20, 6 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 351).
- (88) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 20, 7 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 354).
- (89) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 20, 8 y 9 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 355 y 356)
- (90) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 105, 1 y 2 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 191-193)
- (91) Sobre numerosos trabajos que se ocupan de la concepción del derecho de gentes en SUAREZ, cabe destacar: BARGIA TRILLAS, Camilo. "Francisco Suarez (1548-1617). (Les théologiens espagnols du XVI^e siècle et l'école moderne du droit international)" R.D.C. 43 (1933-1), p. 389-551. LEGAZ LACAMBRA, Luis. "La fundamen-tación del derecho de gentes en Suarez" REDI, I (1948), p. 11-44 ROHMERT Heinrich. La Teoría del Estado y de la comunidad interna-cional en Francisco Suarez. Madrid, Buenos Aires, 1951, PEREIRA Luciano. La teoría de la guerra en Francisco Suarez (2 vols.)

Madrid, 1954, *Idem*. "Francisco Suarez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles. El concepto de derecho internacional". *REDI*, VII (1954), p. 59-107. *Idem*. "La génesis suareciana del ius gentium". Estudio preliminar a la edición del mismo autor del De Legibus, (II, 13-20) de Francisco Suarez, tomo IV: De Iure gentium, p. XIX-LXXII.

- (92) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 17, 3 y 4 (ed. Pereña, IV, p. 102-104)
- (93) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 17, 9 (ed. I.D.P. tomo I, p. 184)
- (94) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 1 (ed. cit. tomo I, p. 187)
- (95) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 2 (ed. cit. tomo I, p. 187 y 188)
- (96) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 3 (ed. cit. tomo I, p. 188)
- (97) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 6 (ed. cit. tomo I, p. 189)
- (98) SUAREZ, Francisco op. cit. II, 19, 8 (ed. cit. tomo I, p. 190)
- (99) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 10 (ed. cit. tomo I, p. 191)
- (100) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 8 (ed. cit. tomo I, p. 190)
- (101) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 9 (ed. cit. tomo I, p. 190 y 191). Idénticas ideas expresa en: op.cit. III, 2, 6 (ed. cit. tomo II, p. 203): "pues, aunque el género humano no estuvo reunido en un cuerpo político, sino dividido en distintas comunidades, sin embargo, para que esas comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz - cosa que era necesaria para el bien de la humanidad - convino que, como por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes: esto es lo que se llama derecho de gentes..."
- (102) PEREÑA, Luciano. "Francisco Suarez, sistematizador..." *REDI*, VII (1954), p. 88:
- (103) SUAREZ, Francisco. De Legibus, I, 6, 18 (ed. cit. tomo I, p. 36). "Distingamos, en primer lugar, las comunidades; una hay natural por sola la coincidencia en la naturaleza racional, cual es la comunidad del género humano, que abarca a todos los hombres; . otra puede llamarse comunidad política o mística, por una unión especial en una congregación moralmente una. A la primera comunidad se refiere la ley natural, que la luz de la razón propone a cada hombre...."

- (104) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 19, 9 (ed. cit. tomo I, p. 191)
- (105) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 19, 3 (ed. cit. tomo I, p. 188)
- (106) Sobre este punto que se refiere a la cuestión del carácter voluntario y racional del derecho de gentes en SUAREZ, ver: PEREÑA, Luciano, "Francisco Suarez, sistematizador". REDI, VII (1954), p. 79-84
- (107) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 19, 6 (ed. cit. tomo I, p. 189)
- (108) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 20, 1 (ed. cit. tomo I, p. 191, 192)
- (109) SUAREZ, Francisco. on.cit. II, 19, 9 (ed. cit. tomo I, p. 191)
- (110) SUAREZ, Francisco. on.cit. VII, 3, 7 (ed. cit. tomo IV, p. 779)
- (111) SUAREZ, Francisco. on.cit. II, 20, 6 (ed. cit. tomo I, p. 193)
- (112) SUAREZ, Francisco. on.cit. II, 20, 7 (ed. cit. tomo I, p. 193 y 194)
- (113) SUAREZ, Francisco. on.cit. II, 20, 8 (ed. cit. tomo I, p. 194)
- (114) SUAREZ, Francisco. on.cit. VII, 4, 7 (ed. cit. tomo IV, p. 783)
- (115) SUAREZ, Francisco. on.cit. VII, 4, 7 (ed. cit. tomo IV, p. 783)
- (116) PEREÑA, Luciano. "Francisco Suarez, sistematizador..." REDI, VII (1954), p. 101
- (117) Para la concepción del derecho de gentes en FREITAS ver: MIAJA DE LA MUELA, Adolfo: "Las ideas fundamentales del derecho de gentes en la obra de Fray Serafín de Freitas". A.A.F.V., V (1932-33), p. 171-201. PEREZ GONZALEZ, Alfredo. Doctrina internacionalista de Serafín de Freitas. Madrid, 1963
- (118) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum..., XI, 15 (ed. Zurita, p. 223); XI, 25 (ed. cit. p. 229); XIII, 11 (ed. cit. p. 261).
- (119) FREITAS, Serafín de. on.cit. XIV, 4 (ed. cit. p. 295)

- (120) FREITAS, Serafín de. on.cit. XIV, 5 (ed. cit. p. 295 y 296)
- (121) FREITAS, Serafín de. on.cit. I, 12, 13 (ed. cit. p. 20 y 21)
- (122) FREITAS, Serafín de. on.cit. I, 14 (ed. cit. p. 21 y 22)
- (123) FREITAS, Serafín de. on.cit. I, 15 (ed. cit. p. 22). El texto continua con los ejemplos: "La religión para con Dios, la obediencia a los padres, el rechazar la violencia, el matrimonio, la educación de los hijos y otras semejantes".
- (124) FREITAS, Serafín de. on.cit. I, 16 (ed. cit. p. 22). El texto dice a continuación: "Cuales son, por ejemplo, la esclavitud, la manumisión, la división del dominio, y otros semejantes..."
- (125) FREITAS, Serafín de. on.cit. I, 22 (ed. cit. p. 25 y 26)
- (126) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo... (ed. Losada p.10)
- (127) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo... (ed.cit. p.93)
- (128) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates primero... (Lib. I, 19 (ed. Losada p. 165)
- (129) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates primero... Lib. I, 10 (ed.cit. p. 152).
- (130) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey. Lib. I, 19, (ed. Losada, p. 54)
- (131) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates primero ... Lib. I, 10 (ed. Losada, p. 152).
- (132) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo ... (ed. Losada, p.23)
- (133) PEREÑA, Luciano, "Miguel de Ulcurrum. El emperador, órgano y garantía del derecho de gentes positivo". REDI, VI (1953), p. 315-317
- (134) PEREÑA, Luciano. art. cit. REDI, VI (1953), p. 317
- (135) PEREÑA, Luciano. art. cit. REDI, VI (1953), p. 319
- (136) PEREÑA, Luciano, art. cit. REDI VI (1953), p. 319-321
- (137) PEREÑA, Luciano, art. cit. REDI VI (1953), p. 321 y 322

- (138) MORREAU-REIBEL, Jean. "Le droit de société interhumaine et le ius gentium. Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Grotius". R.D.C. 77 (1950-II), p. 507)
- (139) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 1 (Ed. Pereña, p. 78)
- (140) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Segunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 3 (ed. cit. tomo I, p. 15).
- (141) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 21 (ed. BAC, p. 191 y 192)
- (142) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Segunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 3 (ed. cit., tomo I, p. 15, Trad. cit. p. 308)
- (143) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 3 (ed. Pereña, p. 82)
- (144) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Segunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 3 (ed. cit. tomo I, p. 15, Trad. cit., p. 308)
- (145) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 8-13 (ed. Pereña, p. 87-93)
- (146) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 17 (ed. Pereña, p. 97, 98)
- (147) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Segunda Secundae. De Iustitia, q. 57, art. 3, 3 (ed. cit., tomo I, p. 15)
- (148) VITORIA, Francisco de. on.cit., q. 57, art. 3, 5 (ed. cit. tomo I, p. 17. Trad. cit., p. 309 y 310)
- (149) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, I, q. 1, art. 4 (ed. I.E.P. tomo I, p. 16)
- (150) SOTO, Domingo de. on.cit. I, q. 4, art. 4 (ed.cit. tomo I, p.34)
- (151) SOTO, Domingo de. on.cit. I, q. 4, art. 5 (ed. cit. tomo I, p.37)
- (152) SOTO, Domingo de. on.cit. III, q. 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 197)
- (153) SOTO, Domingo de. on.cit. III, q. 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 197)

- (154) SOTO, Domingo de. on.cit. III, q, 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 198)
- (155) SOTO, Domingo de. De Dominio, 34 (ed. Brufau, p. 163 y 165)
- (156) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, III, q, 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 198)
- (157) SOTO, Domingo de. on.cit. III, q, 1, art. 3 (ed. cit. tomo II, p. 198)
- (158) SOTO, Domingo de. on.cit. IV, q, 2, art. 2 (ed. cit. tomo II, p. 290)
- (159) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, par. 11, 4 (ed. Fraga, p. 119, 126), para la universalidad. Op.cit., II, par. 9, 7 (ed. cit. p. 66); II, par. 10, 3 (ed. cit. p. 91); y De Iustitia belli adversus indos, 25-37 (ed. Pereña, p. 215-229) para el derecho de misión
- (160) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. BAE, tomo V, p. 385 y 386); Principia quædam (ed. F.C.B. Tratados II, p. 1239, 1247); Los tesoros del Perú (ed. Losada, p. 59, 69, 171); Historia de las Indias, Lib. I cap. CXXV (ed. BAE, tomo I, p. 334); Lib. I, cap. CXXVI (ed. cit. tomo I, p. 469); Tratado de las doce dudas (ed. BAE, tomo V, p. 487), para la universalidad. Historia de las Indias, Lib. I, cap. XXV (ed. cit. tomo I, p. 95 y 96); Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas (ed. BAE, tomo V, p. 250 y 251); Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. cit. tomo V, p. 366, 375-379), para el derecho de misión.
- (161) Fray LUIS DE LEON. De Locibus, VI, 19 (ed. Pereña, p. 85); VI, 21 (ed. cit. p. 85)
- (162) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 41 y 43)
- (163) CARRANZA, Bartolomé de. on.cit. (ed. cit. p. 57)
- (164) CARRANZA, Bartolomé de. on.cit. (ed. cit. p. 47, 49, 53)
- (165) CANO, Melchor. De dominio indorum, q. I, 11 (ed. Pereña, p. 103); q. III, 14 (ed. cit. p. 143 y 144), para la universalidad. On.cit. q, III, 9 y 10 (ed. cit. p. 137 y 139); q. II, 14 (ed. cit. p. 145), para el derecho de misión.

- (166) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium... I, 26, 14 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 130).
- (167) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Contraversiarum illustrium... II, 89, 25 (ed. R. Alcalde, tomo IV, p. 424)
- (168) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. on.cit. II, 89, 25 (ed. cit. tomo IV, p. 424); II, 54, 4 (ed. cit. tomo III, p. 212)
- (169) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. on.cit. I, introd, 118 (ed. cit. tomo I, p. 78). También; I, 21, 23 (ed. cit. tomo II, p. 52)
- (170) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. on.cit. I, 20, 27 (ed. cit. tomo II, p. 28)
- (171) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. on.cit. II, 54, 6 (ed. cit. tomo III, p. 213); También: II, 89, 25 (ed. cit. tomo IV, p. 424)
- (172) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. on.cit. II, 89, 27 (ed. cit. tomo IV, p. 425)
- (173) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. on.cit. I, introd., 125 (ed. cit. tomo I, p. 83)
- (174) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la Justicia y el Derecho, I, disp. 5, 4 (ed. Fraga tomo I, vol. 1, 152 y 153)
- (175) MOLINA, Luis de. on.cit. II, disp. 105, 2 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 193)
- (176) MOLINA, Luis de. on.cit. II, disp. 99, 10 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 147)
- (177) MOLINA, Luis de. on.cit. II, disp. 107, 5 (ed. cit. tomo I, vol. 3 p. 202 y 203).
- (178) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, 19, 1 (ed. I.E.P. tomo I, p. 187); II, 19, 6 (ed. I.E.P. tomo I, p. 189)
- (179) SUAREZ, Francisco. on.cit. II, 19, 3 (ed. cit. tomo I, p. 188)
- (180) SUAREZ, Francisco. on.cit. II, 20, 1 (ed. cit. tomo I, p. 191 y 192)
- (181) SUAREZ, Francisco. on.cit. II, 19, 9 (ed. cit. tomo I, p. 191); VII, 3, 7 (ed. cit. tomo IV, p. 779)

- (182) SUAREZ, Francisco. op.cit. II, 19, 6 (ed.cit. tomo I, p. 189)
- (183) SUAREZ, Francisco. De fidei, disp. XVIII, 1, 1-8 (ed. Pereña, p. 363-372); 2, 8 (ed. cit. p. 379 y 380). Defensio fidei, III, 25, 5 (ed. I.E.P., tomo II, p. 348)
- (184) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 7 (ed. Pereña, p. 159)
- (185) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey Lib. I, 19 (ed. Losada, p. 54)
- (186) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates primero... Lib. I, 11 (ed. Losada, p. 153)
- (187) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo... (ed. Losada, p. 82 y 83)
- (188) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 10 (ed. Pereña, p. 54)
- (189) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 78)
- (190) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 1, 4 (ed. cit. p. 20)
- (191) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 2 (ed. cit. p. 81)
- (192) VITORIA, Francisco de. De temperantia (fragmento) (ed. BAC, p. 1041 y 1050)
- (193) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 7 (ed. Pereña, p. 86)
De temperantia (fragmento) (ed. BAC, p. 1053)
- (194) SOTO, Domingo de. De dominio, 29 (ed. Bruñau, p. 141)
- (195) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 289)
- (196) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q. 3, art. 3 (ed. cit. tomo III, p. 423).
- (197) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. I, 16 (ed. Pereña, p. 107)
- (198) CANO, Melchor. op.cit. q. I, 18 (ed. cit. p. 109)
- (199) CANO, Melchor. op.cit. q. III, 10 (ed. cit. p. 139)
- (200) CANO, Melchor. op.cit. q. III, 14 (ed. cit. p. 143 y 145).

- (201) COVARRUBIAS, Diego de. De Iustitia belli adversus indos, 40 (ed. Pereña, p. 229 y 231)
- (202) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú. (ed. Losada, p. 43-47)
- (203) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. BAE, tomo V, p. 385)
- (204) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú (ed. Losada, p. 55 y 57, 125-129, 343 y 345). Carta al maestro Fray Bartolomé de Carranza de Miranda (ed. BAE, tomo V, p. 440). Memorial al Consejo de Indias (ed. BAE, tomo I, p. 538). Historia de las Indias, Lib. I, cap. XCIII (ed. BAE, tomo I, p. 266 y 267); Lib. III, cap. LVI (ed. cit. tomo II, p. 308). Previsina relación de la destrucción de las Indias (ed. BAE, tomo V, p. 141, 155). Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos (ed. BAE, tomo V, p. 258), y otros textos que no citamos por cuanto se verán al analizar el derecho de legítima defensa.
- (205) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 47-51)
- (206) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 6 (ed. Pereña, p. 157)
- (207) SUAREZ, Francisco. on.cit. 5, 3 (ed. Pereña, p. 153 y 155). También: on.cit. 5, 8 (ed. cit. p.161)
- (208) SUAREZ, Francisco. on.cit. 5, 5 (ed. Pereña, p. 157)
- (209) SUAREZ, Francisco. on.cit. 5, 7 (ed. cit. p. 159)

Cap. 10.- LOS PUEBLOS INFIELES Y BARBAROS.

1. Consideraciones generales, p. 527.
2. Clasificación de los infieles, p. 530.
3. Sobre su civilización: Clases de bárbaros, p. 540.
4. Libertad y protectorado de los infieles, p. 555.
5. Legitimidad y derechos públicos y privados de los pueblos infieles: soberanía de los mismos, p. 557.

Notas, p. 568.

Capítulo 10º - LOS PUEBLOS INFIELES Y BARBAROS

1. Consideraciones generales

Llega ya el momento de centrar nuestro estudio en lo que más directamente constituye el objeto de nuestra tesis, la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles y bárbaros.

Esto, sin embargo, exigía como condición necesaria el análisis de las bases teóricas sobre las que se levantaba la doctrina sobre los infieles en la escuela española del derecho de gentes, es decir, su teoría sobre el hombre y sobre el Estado, su teoría sobre la comunidad internacional y el derecho de gentes, por cuanto en ellas quedaba encuadrado el problema concreto que estudiamos. Sin el análisis de las mismas la labor que iniciamos ahora no hubiese tenido sentido.

De ahí, las continuas alusiones y referencias que respecto de los infieles y bárbaros se han hecho en los capítulos anteriores.

Pero si hasta este momento al tratar de los no cristianos lo hacíamos como parte de sus concepciones más generales sobre la sociedad, a partir de ahora vamos a exponer sus doctrinas concretas sobre los pueblos infieles y bárbaros, que no son mas que una parte de toda su concepción de la sociedad.

Ante todo, y como previo a cualquier análisis, es indispensable dejar claros algunos puntos y conceptos sobre los que gira la exposición, y a los que ya se aludió anteriormente.

En primer lugar están los conceptos de infiel, pagano, idólatra y bárbaro. El significado y empleo de los primeros quedó ya establecido en la introducción. De momento, empero, nos interesa hacer algunas consideraciones sobre ellos.

Los términos infiel y pagano son practicamente sinónimos, y aunque el segundo, tuvo en sus orígenes un sentido más restrictivo, aplicándose únicamente a los pueblos idólatras y politeistas, por extensión pasó a significar lo mismo que infiel, aplicándose a todos aquellos que no profesasen la verdadera fe, aunque fuesen monoteistas, con lo que se incluían a pueblos como el mahometano.

El término idólatra mantuvo siempre un significado mucho más limitado, pues solo se utilizaba respecto de los que adoraban ídolos, no siendo, en consecuencia aplicado, por ejemplo, nunca a los mahometanos. Los autores de la escuela española lo distinguirán siempre de los otros conceptos más amplios.

Si los conceptos anteriores no ofrecen dificultad alguna, más difícil es el significado preciso del término bárbaro, pues mientras los primeros tenían como punto de referencia la religión cristiana, el segundo no tiene un punto de referencia claro. Por otro lado, su significado ha evolucionado con el tiempo.

Limitándonos a su significado en la época de la escuela española, no hay duda de que lleva consigo un juicio de valor, que toma como punto de partida una determinada forma de civilización, como es la cristiano-occidental.

Así, en un sentido amplio, bárbaros serían todos los que no participasen de los principios generales de esa civilización, entendida como incluida dentro de la misma la propia religión cristiana. El no seguir las normas de vida de la civilización cristiana y, en consecuencia, el tener religión distinta a la de Cristo, implicaba el calificativo de bárbaros en sentido amplio. Infiel y bárbaro acercaban de esta forma sus sentidos. Esta utilización indiscriminada de los dos términos no será ajena a algunos de nuestros autores.

La razón de este empleo del término bárbaro es en gran parte de orden histórico. Piénsese que los primeros autores de la escuela española, y en especial VITORIA, se plantean los problemas concretos sobre los infieles respecto de los indígenas recién descubiertos y conquistados en las Indias, la información sobre los cuales era escasa y en muchos casos deformada, además de que se centraba sobre todo en los isleños y solo se tenían muy vagas noticias de los pueblos aztecas e incas que conquistan Cortés y Pizarro. No puede extrañar, en consecuencia, ese empleo en sentido amplio del término bárbaro en las obras de algunos de nuestros autores, tanto más cuanto al hacer referencias concretas a otros pueblos infieles, piénsese en los turcos, no aplican el término bárbaro. Más tarde, en la segunda mitad del siglo XVI, al ser más conocidas las características de los pueblos americanos, el término bárbaro irá desapareciendo, en general, de la terminología de los autores españoles, predominando el de infiel.

En un sentido estricto, bárbaro, sin embargo, se utilizaba con un sentido mucho más limitado. Se tomaba como punto de partida un abstracto estado de civilización que dividía los pueblos del mundo en dos grupos. Uno, el de los que no llegaba a dicho estado era el de los bárbaros, otro el que si cumplía esas exigencias, el de los civilizados. Aquí el valor religión no era ya definitivo, pues

en el grupo de los civilizados se incluían muchos pueblos infieles, como por ejemplo, los chinos y los turcos, aunque no por ello dejaba de jugar un cierto papel, cuando se trataba de religiones muy primitivas o que incluían prácticas sangrientas. Son, pues, una serie de normas de vida social las que determinaban, en definitiva, la aplicación de dicho término con ese sentido restringido. Bárbaro e infiel, se presentaban así como términos radicalmente diferentes. Esta utilización del término bárbaro aparecerá igualmente en la escuela española, desde el propio VITORIA, pero será, sobre todo, en los autores finales de la misma cuando alcance su máxima claridad.

En segundo lugar, y en íntima conexión con lo anterior, tenemos, pues, que los dos puntos básicos sobre los que se levanta la construcción de la escuela española sobre los infieles, son la religión y la civilización. Son ellos, como acabamos de ver, los que no sólo delimitan el campo de aplicación de su teoría, sino los que al mismo tiempo determinan, influenciando en muchos casos negativamente, la propia teoría. Recordemos que la religión y la civilización eran los supuestos en los que la escuela española, a pesar del universalismo de sus principios, fundaba importantes discriminaciones jurídicas respecto de infieles y bárbaros.

En tercer lugar, no debe olvidarse la clasificación que desde CAYETANO se generaliza entre los autores españoles, clarificando en gran medida la problemática respecto de los infieles. En ella se distinguía, y las consecuencias eran muy diferentes para cada caso como se verá, entre los infieles que estaban sometidos de jure et de facto a los cristianos, que son los súbditos infieles de los príncipes cristianos, los que solo lo están de jure, pero no de facto, que son los infieles que arrebataron tierras a los cristianos, y los que ni lo están de jure ni de facto, que son los demás infieles. Será sobre este último grupo, el más numeroso, sobre ~~esta~~ el que tendrá total sentido su teoría general sobre los infieles.

En conclusión, podemos decir a la vista de lo anterior, que la teoría sobre los infieles que desarrolla la escuela española se hace, sobre todo, en función de aquellos pueblos que ni de hecho ni de derecho están sujetos a la Iglesia o a los Estados cristianos y que tienen un mínimo de civilización, es decir, principalmente de los pueblos infieles con los que en el proceso de expansión del siglo XVI se encuentran los Estados cristianos. Es respecto de ellos que la teoría alcanza pleno sentido y cobra toda su virtualidad, aunque, por supuesto, que es aplicable, pues así lo hacen los autores españoles, como lo demuestra la universalidad de principio con que conciben la comunidad internacional y el derecho de gentes, y la generalidad con que construyen sus teorías del Estado y de los derechos individuales, teniendo en cuenta algunas matizaciones concretas, a todos los pueblos infieles, entendiendo el término en un sentido amplio.

El interés enorme que tiene la exposición de la doctrina de la escuela española sobre los no cristianos, reside en que es la primera teoría general sobre los pueblos infieles y bárbaros que se desarrolla en la historia de la humanidad y ello no sólo desde un punto de vista estrictamente teórico, sino también práctico, por cuanto la noción de orbe y el conocimiento del mundo es ya un hecho, además de que lo hace sobre la base de un reconocimiento de la personalidad jurídico-internacional de los pueblos infieles, que en principio están en plano de igualdad con los Estados cristianos.

En la gigantesca explicación teórica de la nueva realidad del mundo, la escuela española elabora por vez primera la noción de una comunidad internacional que abarca todo el orbe y de un sistema jurídico-universal. Dentro de tal construcción destaca la consideración jurídica-internacional que en función de los principios de libertad, independencia, igualdad y fraternidad se atribuye a los pueblos infieles, dando lugar, como dijimos, a la primera teoría general sobre los pueblos infieles.

Habrà que llegar al siglo XX para que un sistema parecido, en su reconocimiento, al menos teórico, de derechos a los no pertenecientes a la civilización cristiano-occidental, tenga lugar.

De aquí la atención especial que prestamos a la exposición concreta de la teoría de la escuela española del derecho de gentes sobre los infieles y bárbaros.

2. Clasificación de los infieles

Entrando, pues, de lleno en la exposición de la teoría, debemos partir como punto inicial de la misma de las distinciones y clasificaciones que respecto de los infieles hacen los autores españoles.

La que más importancia va a tener es la que sobre antecedentes medievales establece CAYETANO, al cual van a seguir todos los autores. Aunque en ella se incluyen también los judíos y herejes, va a marcar un hito en la problemática de los infieles, clarificando totalmente los términos de la cuestión. Distinguía CAYETANO, como ya se señaló, tanto intelectual como históricamente, tres clases de infieles: primero, los que tanto de jure como de facto eran súbditos de los príncipes cristianos, como ocurre con muchos judíos, herejes y musulmanes; contra ellos la Iglesia y los Estados cristianos pueden promulgar leyes que tengan por objeto proteger el cristianismo; segundo, los que aunque de facto son independientes, de jure deben estar sometidos a príncipes cristianos, como son aquellos infieles que arrebataron tierras a los cristianos, caso de los musulmanes; respecto de ellos, dice el autor, que no sólo son infieles, sino además enemigos de los cristianos; y tercero aquellos que

ni de facto ni de jure están sometidos a los príncipes cristianos, pues habitan regiones que nunca pertenecieron al Imperio romano, ni se predicó el cristianismo; de ellos dice que, aunque infieles, son legítimos dueños de sus tierras, pues la infidelidad no les priva del dominio, además de que ningún rey ni emperador ni la Iglesia, puede mover guerra contra ellos, porque no existe justa causa de guerra (1).

Con esta clasificación en la mano, que todavía tiene claros matices medievales, como el referente a la alusión al Imperio romano para determinar las tierras que pertenecieron a los cristianos y, en consecuencia, considerar como enemigos a los que las arrebataron, van a proceder los autores españoles a construir sus teorías sobre los infieles. La constancia con que aluden a ella nos indica la importancia que tuvo.

VITORIA, además de establecer a lo largo de toda su obra la distinción entre los infieles súbditos de los príncipes cristianos y los infieles no súbditos de los mismos con las consecuencias fundamentales en orden a sus derechos internacionales (2), utiliza expresamente la clasificación de CAYETANO en sus Comentarios a la Segunda Secundae. De acuerdo con ella distingue tres clases de infieles. La primera la de los que son súbditos de príncipes cristianos, es decir, los que de jure y de facto les están sometidos. La segunda, la que de los ni facto ni de jure están sometidos a los cristianos, ya que nunca fueron cristianos, ni ocuparon tierras de cristianos. Como ejemplo se refiere a los indios americanos antes de que los españoles los sometieran. Respecto de ellos establece que de ninguna forma es lícito, por sí, arrebatárles sus bienes o despojarlos de su dominio político, pues son verdaderos dueños, lo que no obsta para que por otros títulos eso sea posible. La última clase es la de los que si de facto no son súbditos, si lo son de jure, porque ocupan tierras de cristianos, como los turcos y los sarracenos de Africa. Considera que a éstos se les puede someter por autoridad del papa, que puede repartir las tierras que tienen entre los príncipes cristianos (3). Por otro lado, repetidas veces vuelve a establecer la clasificación más general, y la consiguiente discriminación jurídica, entre los turcos y sarracenos, enemigos de los cristianos, y los demás infieles (4). De esta forma, VITORIA, si bien continua dando entrada a los argumentos medievales, al acoger la clasificación de CAYETANO, señala los límites sobre los que va a desarrollar su doctrina sobre los infieles, que si abarca en definitiva a todos los que no están sometidos, de hecho a príncipes cristianos, es en función especialmente del tercer grupo que la constituye.

Sin embargo, conviene hacer dos aclaraciones con el fin de comprender la teoría de Vitoria.

Una, es que en un sentido muy amplio del término infiel, VITORIA, consecuente con las clasificaciones de Santo TOMAS y CAYETANO, incluye dentro del mismo, en el grupo de los sometidos a príncipes cristianos, a los herejes (5). Lo que no impide que cuando el autor habla de los infieles en general, como ya señalamos, se refiera únicamente a los comunmente llamados infieles, es decir, a los no sometidos a príncipes cristianos.

Otra, es que el autor a lo largo de las relecciones De Indis y De Iure Belli habla continuamente de bárbaros para designar a los habitantes de las Indias, empleando el término, en este caso, como sinónimo de infieles. La razón de ello es que, dado el estado de civilización y religión en que se encuentran, considera que es mucho más preciso, para designarlos e individualizarlos respecto de otros infieles, el término bárbaro. Así, aunque es alrededor de la problemática que presentan esos pueblos infieles concretos que desarrolla su doctrina, es evidente que sus principios y conclusiones son generales, aplicables por lo tanto a los infieles en general que no sean súbditos de los cristianos. Por otro lado, en las mismas relecciones se contienen también algunos principios aplicables a todo tipo de infieles, sometidos o no a príncipes cristianos.

Queda, pues, claro el alcance que la teoría de VITORIA tiene respecto de los no cristianos, así como el significado múltiple con que utiliza el término infiel.

SOTO sigue igualmente la clasificación de CAYETANO y aunque lo hace a propósito de las duras palabras de San Agustín sobre los infieles, le sirve al propio autor para establecer, sin lugar a dudas, a qué infieles se refiere cuando habla de los mismos. Dice así: "Mas entre tanto para interpretar a San Agustín bastaría advertir que hay tres órdenes de infieles. Porque los hay que de derecho y de hecho viven bajo la jurisdicción de príncipes cristianos, como lo eran en otro tiempo en España los sarracenos y los hebreos, y continúan en Italia y Alemania los judíos. A acerca de éstos nadie puede dudar que tales Príncipes pueden imponerles la ley y privarlos en consecuencia de sus bienes... Y a ellos se refería propiamente San Agustín... Hay otros infieles que, si bien no de hecho, están, sin embargo, de derecho sujetos a los Príncipes cristianos, por lo menos en cuanto a la posesión de sus reinos, o sea, porque retienen por la fuerza tierra que en otro tiempo había estado bajo nuestra jurisdicción, como son los africanos, los sarracenos y los turcos, que tiránicamente retienen Grecia. Y a éstos, es cierto también que podemos hacerles la guerra, y despojarlos de tales regiones. Sin embargo, nadie de nosotros puede por propia autoridad, pasando por entre ellos, despojarles, ni arrebatárles sus bienes; ya porque fuera de las regiones, los bienes domésticos que adquirieron con su

industria son suyos, ya, principalmente, porque para someterlos se precisa la autoridad pública... La tercera clase de infieles son los que ni de hecho, ni de derecho nos están sujetos, ni tampoco nos son enemigos, como son los que no conocieron todavía el nombre cristiano, o lo que es lo mismo, están excusados por un olvido superior a todo recuerdo... Y acerca de estos suele discutirse si nos es lícito a nosotros hacerles la guerra... Cayetano ... niega que haya derecho alguno que autorice a los cristianos a despojarlos de sus domicilios y posesiones. Porque como dijo Santo Tomás... la fe no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, y por tanto no priva de sus posesiones a los hombres que las tienen por el derecho de gentes...." (6).

En consecuencia, SOTO, al igual que VITORIA, parte de la separación de los infieles en función de su relación con los príncipes cristianos, distinguiendo entre los sometidos de alguna manera a los príncipes cristianos y los que en ningún caso lo están. En respecto a éstos últimos que elabora principalmente su doctrina, por más que gran parte de sus principios generales tengan también aplicación a los infieles del segundo grupo, es decir, a los no sometidos de derecho, siempre que no se olvide su especial situación histórica respecto de los Estados cristianos, que los hace enemigos de los mismos. La aparición de pueblos infieles, sin contacto histórico con los cristianos, es, como veremos, la que posibilitó el desarrollo de una precisa y nueva doctrina en sus formulaciones concretas, permitiendo superar la limitada doctrina medieval, que surgía determinada por el entorno de infieles enemigos que rodeaba la cristiandad. El primer y segundo grupos de infieles, son, pues, los que condicionaron las doctrinas medievales y son igualmente exponentes, por las conclusiones teóricas que los autores de la escuela española desarrollan sobre ellos, de que las concepciones medievales sobre los infieles van a pesar aún en la escuela española, a pesar de aceptar plenamente la distinción tomista entre los órdenes natural y sobrenatural.

Lo dicho respecto de VITORIA y SOTO aparece expresamente manifestado en CANO.

El autor, después de establecer la clasificación tripartida de CAYETANO, a quien cita (7)^{idea}: "Nosotros no tratamos aquí de los infieles que son súbditos de alguna manera, de los cuales habla aquel título de los judíos y sarracenos. Ellos de hecho son enemigos peligrosos no sólo para la fe, sino también para el Estado. Por donde tenemos verdaderos títulos para ellos. Sea la primera conclusión sobre la otra clase de infieles: Por tradición cristiana el Papa, propiamente hablando, no tiene ninguna jurisdicción temporal" (8). Idea que repite más adelante: "Por lo tanto, las leyes dadas contra los sarracenos y los judíos no se deben traer para los infieles, completamente inocentes" (9).

000334

Son, así, los nuevos infieles descubiertos los que principalmente provocan el desarrollo de las teorías de la escuela española y a los que éstas en primera instancia se refieren, si bien la mayor parte de sus consideraciones podrán aplicarse, como dijimos, teniendo en cuenta sus circunstancias concretas, a los infieles del segundo grupo, e incluso, en principio como el de la no coacción en la fe, a los del primero.

La misma clasificación de CAYETANO³² repite en CARRANZA, aunque con conclusiones más radicales respecto de los infieles del segundo grupo, pues dice que "la Iglesia puede privar a estos infieles de cualquier dominio y aun de sus cosas, porque todo lo que tienen lo poseen tiránicamente" (10).

LAS CASAS, siguiendo la línea de la escuela, va a basar toda su defensa de los indios en esa clasificación tripartida, si bien introduciendo pequeñas modificaciones.

En el Tratado de las doce dudas señala cuatro grupos de infieles, entendiendo el término en un sentido amplio. Dice así: "Cuatro diferencias hay de infieles: la primera diferencia es de los infieles que moran entre los cristianos y son sujetos a los reyes cristianos, como son los judíos y moros que solían vivir en Castilla, que llamamos moros mudéjares". Estos, dice LAS CASAS, al ser súbditos están sujetos a las leyes de tales reyes. "La segunda diferencia de infieles es de los infieles que tienen las tierras y señoríos de los cristianos de facto, contra Derecho, por sola fuerza y violencia, como son los turcos y moros de África y de la Tierra Santa, y parte de Hungría y de otras partes y reinos que fueron de la cristiandad. Desta segunda especie y diferencia son los turcos, que impugnan la república cristiana con todas sus fuerzas... Y estos son propiamente enemigos de la fe cristiana... Estos, por razón de las ofensas y daños que contra el pueblo cristiano cometen, son súbditos de la Iglesia de jure, aunque no de facto, por su gran potencia". Contra ellos hay justas causas de guerra. "La tercera especie de infieles es de los herejes y apóstatas, los cuales son súbditos de jure de la Iglesia y del Sumo Pontífice, y de los otros prelados espirituales". Estos pueden justamente ser castigados y privados de sus bienes. "La cuarta especie y diferencia es de aquellos infieles, los cuales, ni tienen tierras usurpadas que hayan sido nuestras y con injuria nos hayan despojado dellas, ni en algún tiempo nos hicieron daño, ni injuria, ni mal alguno, ni tengan propósito de hacello; iten, que ni en el presente, ni en los siglos pasados fueron súbditos al imperio cristiano, ni de algún miembro de la Iglesia, de jure ni de facto, en ninguna manera, como hay muchas naciones en el mundo libres de todos estos achaques". Respecto de ellas, en principio, no hay justa causa de guerra, debiéndose "respetar sus reinos y señoríos" (11).

A pesar de ser cuatripartita, los términos de la clasificación no varían, pues la tercera clase de LAS CASAS, la de los herejes y apóstatas, ya vimos que GAYETANO la incluía en el primer grupo de su clasificación.

Lo dicho respecto de los autores anteriores puede aplicarse aquí. El concepto amplio de infiel en LAS CASAS no se diferencia substancialmente del de los autores anteriores. Pero este autor, en otras de sus obras, restringió el concepto, aplicándolo únicamente a los infieles no súbditos de príncipes cristianos, que son los que plantean los problemas jurídico-internacionales que le preocupan.

En este sentido, en la Historia de las Indias, refiriéndose al problema de la soberanía de los infieles, proclama, en su deseo de clarificar el tema, que "se ha de considerar la diferencia que hay de infieles a infieles ser de tres diferentes maneras: la una, que algunos hay o puede haber, que nos tienen usurpados nuestros reinos y tierras injustamente; otros que nos infestan, fatigan, impugnan, no sólo inquietándose y pretendiendo turbar y deshacer el estado temporal de nuestra república, pero el espiritual evertiendo y derro cando, en cuanto pueden de principal intento, nuestra santa fe, cris tiana religión y a toda la católica Iglesia; otros, que ni algo jamás nos usurparon, ni algo jamás nos debieron, nunca nos turbaron ni ofendieron, nuestra cristiana religión nunca supieron que fuese, ni si ella o nosotros fuésemos en el mundo jamás tuvieron noticia, viviendo en sus propias y naturales tierras, reinos, distintísimos de los nuestros, suyos. De aquí es que con estos tales, donde quiera y cuando quiera que se supieron y hallaren en todo el univer- so Orbe (y con cuantos y cuan graves y gravísimos pecados de idola- tría y de otra cualquiera nefanda especie que tengan), ninguna co- sa tenemos que hacer, sino,..., traer o atraer a la santa fe por la dulzura, suave y humilde y evangélica predicación...; y desta espe- cie tercera son todos los indios destas nuestras océanas indias" (12).

Así el concepto de infiel se restringía, para los propósitos particulares de LAS CASAS, a los infieles no súbditos de príncipes cristianos, por cuanto los infieles súbditos no planteaban problemas nuevos y acuciantes, siendo válidos respecto de ellos, en general, las normas anteriores. De nuevo, vemos que la doctrina viene de- terminada por los recién descubiertos pueblos infieles, ya que res- pecto de los que tradicionalmente habían estado en contacto con los cristianos, la doctrina concreta aplicable a los mismos sigue in- fluenciada por las concepciones medievales.

Esto aparece, también, en el Tratado comprobatorio del imperio soberano, cuando al referirse a la donación de Alejandro VI de las Indias, la distingue expresamente de las donaciones que los papas habían hecho durante la Edad Media de Jerusalén o de tierras de Afri-

ca, usurpadas a los cristianos y en manos de los sarracenos o turcos, enemigos del cristianismo, para poner de manifiesto que la primera donación se hizo respecto de infieles que no conocían el cristianismo, ni eran enemigos, por lo que su carácter era radicalmente diferente, así como su alcance (13). Separa, en consecuencia, las bulas portuguesas del siglo XV, de las españolas de 1493, recalcando su diferente contenido y alcance, que determina en función de la clase de infiel a que afectan. Con más precisión aún, y en términos abstractos, establece esta clasificación dualista de los infieles, en razón de su infidelidad negativa o positiva, en la Apologética historia (14).

Los condicionamientos medievales del concepto de infiel, que señalamos como dominantes a lo largo del siglo XV, se presentan así con absoluta nitidez, al mismo tiempo que demuestra como es el descubrimiento de América el auténtico revulsivo de la doctrina sobre los infieles.

No hay, pues, diferencias substanciales en el planteamiento que hace LAS CASAS de la problemática de los infieles con la línea señalada dentro de la escuela. El concepto de infiel, tanto en sentido amplio, como en sentido restringido, es el mismo.

Por lo que a las clasificaciones que hace de los bárbaros se refiere, nos ocuparemos de ellas en el próximo epígrafe.

Lo dicho hasta ahora en cuanto al concepto de infiel y a las clases de éstos que distinguen los autores españoles siguiendo a CAYETANO, y, en especial, el que la nueva doctrina sobre los infieles viene provocada por la problemática que plantearon los indios, si bien, los condicionantes medievales respecto de moros y judíos siguen teniendo valor, nos lo confirma MOTOLINEA, quien en los Memoriales dice: "Algunos españoles, considerados ciertos ritos y costumbres de estos naturales, júrganlos y dicen que son de generación de moros: otros por algunas causas y razones y condiciones que en ellos ven, dicen que estos indios son y descienden de generación de judíos. La mayor parte y principal afirma que estos naturales son puros gentiles, y ésta es la más común opinión, y parece ser más verdadera (15)".

En la misma línea está BAÑEZ que acepta la clasificación tripartita ya mencionada (16). Igual SALAZAR que expresamente se refiere a CAYETANO (17).

Pero es SUAREZ el que más nítidamente desarrolla la clasificación de CAYETANO, estableciendo expresamente que cuando se refiere a los infieles, sin hacer matizaciones, habla en definitiva de los que son soberanos. Con ello, al lado del concepto amplio de infiel, aparece totalmente dibujado el concepto restringido del

mismo, que es el que interesa tratar por la problemática que conlleva, los infieles, que no son súbditos de los príncipes cristianos, que son soberanos. Veamos sus palabras: "Hay que tener en cuenta, además, que algunos infieles están sujetos a la Iglesia sólo en lo temporal, con son los judíos que habitan en tierras sometidas a príncipes cristianos: de esos infieles no tratamos, porque no son soberanos, que es de los que ante todo hablamos ahora.. Hay otros infieles sujetos a la Iglesia en lo espiritual, aunque por lo demás sean soberanos temporales: tales son los herejes bautizados, los cuales son cristianos de nombre, aunque en realidad son infieles por carecer de la verdadera fe, pero son súbditos de la Iglesia por razón del carácter bautismal. Acerca de éstos es también verdadera la tesis propuesta... Otros infieles hay que de ninguna manera están sujetos a la Iglesia, ni en lo temporal ni en lo espiritual, ni de derecho ni de hecho. Tratándose de estos, la doctrina de Santo Tomás sólo tiene valor en cuanto al poder indirecto- ... -, pues la Iglesia directamente no tiene poder sobre estos reyes infieles.." (18).

Distiñuen también entre los tres grupos mencionados de infieles, aunque sin abordar el tema sistemáticamente, sino a lo largo de su obra, COVARRUBIAS, MOLINA, BENAVIDES y FREITAS, y en general todos los autores de la escuela española, por cuanto esa clasificación constituye la base sobre la que desarrollan su doctrina.

Mención particular, dentro de esta misma corriente, merece la clasificación que de los infieles hace AVALOS, pues introduce un elemento diferente, como es la idolatría y los pecados contra naturaleza, para distinguir un grupo de infieles. En este sentido dice: "Advierto que el caso de los mahometanos de que voy tratando es diverso de lo que toca a los otros infieles, que son infieles simpliciter, de los cuales y de los idólatras y que usan contra legem naturae haré tratado aparte" (19). En cuanto a los mahometanos establece el derecho del rey a someterlos o expulsarlos, pues son enemigos declarados del cristianismo. Respecto a los otros dos tipos de infieles el tratamiento es diferente: "Y así yo siempre e presupuesto lo mismo, que a los simplemente infieles no se podrá hacer guerra ni daño sin las premisas que en al predicarles an de hacerse para que bivan bien, pero los que demás de ser infieles son ydólatras et agunt contra legem naturae, que es esto de que voy hablando, tengo por muy llana este opinión..." (20).

También puede citarse como caso especial, pues no sigue la clasificación de CAYETANO, aunque sus conclusiones son parecidas, la que, siguiendo a San Agustín, hace SILVA, a pesar de su obscuridad. Según este autor, "ay dos géneros de infieles, unos qui nunquam fidem susceperunt, quales son nuestros Indios, y estos son los primeramente combidados, pero no compelidos, los otros son los herejes, y cismáticos, y estos dise el Evangelio son los que han de ser compelidos con fuerza y violencia" (21).

La división que entre los infieles hace la escuela española, siguiendo a CAYEPANO, clarifica indudablemente el planteamiento de la problemática de los mismos y las soluciones que los autores van a adoptar. Con ella a la vista es posible adentrarse en el análisis de su doctrina sobre los infieles, con la seguridad de que en cada momento, y salvo excepciones, sabemos de qué infieles están hablando.

Sin embargo, merece la pena señalar, pues se trata de un dato que hemos establecido ya en otras partes, el eurocentrismo con que plantean la división. Es en función de su situación respecto de la cristiandad, y de su posición frente a los reinos cristianos y la Iglesia, que se hace la clasificación. No se trata de encontrar otros criterios clasificadores.

Los infieles del primer grupo, entendido el término infiel en un sentido amplio, al ser súbditos de príncipes cristianos están sometidos a las leyes del reino y a las leyes exclusivas suyas que pueden dictarse en interés de la religión. No hay problema de soberanía, y en consecuencia, no hay problema internacional.

Los del segundo grupo están caracterizados por su innata enemistad al cristianismo, materializada en la continua guerra que le hacen y en las tierras que le han arrebatado y tiranizan. El ámbito que abarca, al menos en algunos autores, es enorme, como nos lo han demostrado algunos de los textos citados, pues en él se incluyen todos los mahometanos, desde la costa atlántica de África hasta las Filipinas. Respecto de ellos siguen en parte vigentes bastantes de las ideas medievales sobre los infieles, de forma que, al considerárseles como enemigos, se procede a una amplia discriminación en sus derechos jurídico-internacionales frente a los cristianos, aunque ello no supone, en la mayoría de los autores, un desconocimiento, al menos de hecho, de su soberanía. Aquí la práctica medieval, que vimos, influía en la teoría.

Es con los infieles del tercer grupo que se produce la gran novedad doctrinal de la escuela. Infieles de tales características eran cuasi-desconocidos en la Edad Media, como se vio, ya que las confusas noticias que se recibían de China o la India y los escasos contactos comerciales directos con las mismas, no tenían fuerza alguna para actuar frente al tipo de infiel que rodeando a la cristiandad y amenazándola, se había transformado, al menos a nivel teórico, en su enemigo mortal. Eran, pues, los mahometanos los que determinaban el concepto de infiel en la Edad Media, con todas las consecuencias que ello tenía en la doctrina. Solo el impacto de la llegada a las puertas de la cristiandad de un pueblo alejado hasta entonces y enemigo de los musulmanes, como los tártaros, acompañado de la apertura de fáciles comunicaciones con el Oriente y con ello

del contacto directo con pueblos hasta entonces solo de leyenda, así como los avances entre los mismos del cristianismo, va a ser capaz de producir un cambio en la mentalidad cristiana sobre el infiel, pero que, sin embargo, no se consolidará por el pronto hundimiento del imperio tártaro y el recrudecimiento del enfrentamiento con el Islam. Con todo, la idea de pueblos infieles amigos del cristianismo perdurará a lo largo de todo el siglo XV determinando en parte la política exterior de Portugal y España. Pero la cerrazón cristiana ante el infiel como enemigo del cristianismo seguirá siendo la misma. Esto muestra la concepción que los portugueses hacen de los negros africanos, considerándolos como infectados con la secta de Mahoma. Nos encontramos, así, con la teoría de los pueblos intermedios. Todos los pueblos infieles existentes entre la cristiandad y el imperio Chino son enemigos de la fe cristiana y por ello hay justa guerra contra los mismos. No vamos a repetir aquí todo lo dicho en la primera parte de la tesis, sólo señalar finalmente, como tal teoría está presente en el descubrimiento de las Indias, y en el confusionismo que en los primeros momentos se produce.

Con las Indias aparecen, pues, pueblos infieles que no pueden entrar en los conceptos elaborados durante la Edad Media. Incluso no era posible por el estado de civilización de los isleños, incluirlos en el mítico concepto de los pueblos civilizados y deseosos del cristianismo del lejano Oriente. De ahí las primeras interpretaciones que de los mismos se hacen. Pensemos en PALACIOS RUBIOS y MATIAS DE PAZ, entre otros.

Empero, el transcurso del tiempo, primero, y la aparición de pueblos civilizados, como los aztecas, más tarde, así como la llegada a la India y China, van a originar una toma de conciencia de la necesidad de plantear la cuestión del infiel con otros criterios más abiertos y de ampliar las clases de infieles existentes. Primero, CAYETANO, y después, la escuela española van a ser los encargados de interpretar teóricamente los nuevos hechos y, en consecuencia, dar a la luz toda una teoría sobre los infieles. Es, pues, este tercer grupo el que da origen a la novedosa teoría de la escuela española. El problema de los infieles pasa así, en la escuela española, a plantearse fundamentalmente en términos jurídico-internacionales, pues es de los pueblos infieles soberanos y de sus relaciones con los cristianos que se ocupan.

Incluso en SEPULVEDA encontramos un eco de todo lo dicho, pues separa nítidamente los infieles enemigos del cristianismo como los turcos y sarracenos, respecto de los cuales predica la guerra, de los simplemente infieles que merecen un trato respetuoso, a pesar de que limita muchísimo la inclusión de infieles dentro de éste último grupo por exigir que crean en un Dios verdadero, que no sean

idólatras y que tengan un alto nivel de civilización. Dice así:
"Cuando los paganos, Leopoldo, no son otra cosa peor que paganos, y no se los puede echar en cara mas que la ausencia de Cristianismo, que es lo que se llama infidelidad, no hay causa justa para que los cristianos los ataquen y castiguen con las armas. Este caso se daría si se encontrase en el Nuevo Mundo algún pueblo culto, civilizado y humano, alejado de la idolatría y entregado por incitación de la naturaleza a la veneración de un Dios verdadero y que, para citar las palabras de San Pablo, hiciese naturalmente sin la ley aquellas cosas que son de la ley, aunque no siguiese la ley evangélica, ni tuviese fe en Cristo, motivos estos por los que pudiera aplicársele el nombre de infiel" (22).

3. Sobre su civilización. Clases de bárbaros

En las consideraciones generales que hicimos al comienzo del capítulo señalamos como, junto al concepto de infiel, se usaba con frecuencia por los autores de la escuela el concepto de bárbaro para hacer referencia al estado de civilización de los infieles, o se tomaba como criterio de clasificación el estado de barbarie de los distintos pueblos.

Visto lo que al concepto de infiel se refiere, hemos de fijarnos ahora, como dato aclaratorio de la doctrina sobre los infieles, en lo referente a la civilización y cultura que según nuestros autores tenían, siempre en relación a la cristiano-occidental, los pueblos infieles. Ello será fundamental para poder analizar y comprender en toda su extensión la validez o nulidad de algunos de los justos títulos que se aducían frente a los pueblos no cristianos.

Dos son las corrientes que van a desarrollarse en España al respecto. Una, encabezada por VITORIA, que, a pesar de ciertas dudas y contradicciones, tiene una más o menos manifiesta tendencia a atribuir cierto grado de civilización a los pueblos infieles, y en concreto, a los indios. Otra, cuyo mas caracterizado representante es SEPULVEDA, que niega, con más o menos radicalismo, toda civilización a los indios y a los infieles, en general. Los argumentos que utilizarán, así como los propios conceptos de civilización y barbarie serán distintos en cada caso.

Como ya indicamos, VITORIA emplea en sus dos relaciones sobre los indios el término bárbaros para referirse a los mismos. Aunque lo hace fundamentalmente como sinónimo de infieles, por cuanto vimos que el ser infiel implicaba de por sí, y en cierta medida, en relación a la civilización cristiana occidental, el ser bárbaro, pues la civilización venía determinada en parte por las normas y creencias

de la religión cristiana, no hay duda de que, si emplea continuamente ese término y no el de infiel, VITORIA quiere con ello expresar algo más que el simple estado de infidelidad. Quiere en definitiva, y en función de su estado de religión y civilización, individualizarlos frente a los demás infieles.

Así, a pesar de que el autor no hace una clasificación de los pueblos según su barbarie, distingue perfectamente distintas situaciones de civilización.

Pero es a través de las propias palabras de VITORIA que se ve cual es el real alcance del vocablo bárbaro en boca del autor, cuando se refiere a los indios americanos, únicos a los que hay que aplicar las citas que traemos a continuación.

Planteado el si es título legítimo, para apoderarse de sus dominios, el que los indios sean amentes, establece que "tampoco por esta causa los bárbaros se hallan impedidos de ser verdaderos dueños", alegando para ello el estado de civilización de los mismos. En este sentido dice: "Se prueba, porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen, también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto. Asimismo, hubieran estado tantos miles de años, sin culpa guya, fuera del estado de salvación, puesto que han nacido en pecado y carecen del bautismo, y no tendrían uso de razón para investigar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales" (23).

Considera, pues, en principio, VITORIA que los indios no viven en estado salvaje, sino que tienen un cierto grado de civilización que por sus expresiones no dista mucho de la de otras comunidades políticas. Sin embargo, pone su acento, como ya dijimos al referirnos al término bárbaros, a la hora de señalar diferencias con los Estados cristianos, en que "han nacido en pecado y carecen del bautismo, y no tendrían uso de razón para investigar lo necesario para la salvación". La barbarie, pues, tiene en VITORIA, como uno de los elementos caracterizadores más definitivos, la religión. Los conceptos de bárbaro e infiel, se acercan de esta forma.

Por otro lado, y en cuanto al concepto de bárbaro en VITORIA, se ha de resaltar primero, que el estado de barbarie no es conatural en determinados hombres o pueblos, sino que es circunstancial debido en su mayor parte a "su mala y bárbara educación", es decir, que los hombres pueden perfectamente salir de la barbarie, y, segundo, que el concepto de bárbaro, en consecuencia, puede aplicarse a los propios cristianos, cuando les falta esa educación, "pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales".

El significado del término bárbaro cobraba así, en este último párrafo, su pleno significado, dejando a un lado el criterio religioso como determinante. Pero, repetimos, en la obra de VITORIA no aparece empleado exclusivamente en ese sentido.

En definitiva el concepto que el autor tenía, según se deduce del texto, de la civilización entendida en sentido amplio de los indios era altamente positivo, si bien por un lado la carencia de bautismo y su religión viciaban tal estado, y, por otro, su mala y bárbara educación, en relación a la propia de los cristianos, justificaban el que se los llamase bárbaros. Tal estado era accidental, pues existía una unidad específica del género humano. El cristianismo y la educación hacían a los hombres civilizados.

Empero, este relativo buen concepto de la civilización de los indios que expresa VITORIA, a la hora de declarar un título como ilegítimo, desaparece en gran medida cuando se enfrenta, dudoso, a la cuestión de si es título legítimo para intervenir por razón de caridad el que los indios sean incivilizados.

Entonces, caracterizá a los indios con términos bastantes diferentes a los que hemos visto hace un momento. Dice: "Estos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos. Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana.. Y parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Y son casi como las mismas fieras y bestias, pues no usan alimentos más elaborados ni apenas mejores que ellos..." (24).

Finalmente y centrándonos en una cuestión muchos más concreta, como es la de la antropofagia y los sacrificios humanos, características propias de muchos de los indios americanos, como constata VITORIA (25), se ha de señalar que es uno de los datos que emplea este autor para negar su civilización. En este sentido dice: "Comer carne humana es abominable en naciones civilizadas y humanas; luego es injusto" (26).

VITORIA, pues, si alaba la organización de los indios para demostrar que son seres racionales, no duda en afirmar su prácticamente nula civilización y su estado casi bestial, cuando trata de ~~marcar~~ justificar un protectorado sobre los mismos, denotando con ello un cierto oportunismo.

Con todo, lo que a nosotros nos interesa por ahora es recalcar que VITORIA, de acuerdo con los textos anteriores, admite diversos grados de civilización respecto de los infieles, que pueden dar lugar en algún caso a posibles derechos jurídico-internacionales propios de los pueblos de civilización cristiano-occidental. Sin embargo, para el mismo autor, el concepto de bárbaro no es independiente, como señalamos, del de infiel.

Poco se puede añadir en cuanto a la postura de SOTO, sino que su concepción sobre los grados de civilización es la misma señalada en VITORIA, aunque solo se exprese con relación a los indios y lo haga en términos muy duros: "Es posible, efectivamente, que haya salvajes tan pervertidos en sus costumbres y tan ofuscados por el error, que no consideren como pecado lo que prohíbe la ley natural... Hombres han sido encontrados en el Nuevo Mundo, según hemos sido informados por personas dignas de crédito, que no sólo permitían impunemente los pecados nefandos contra la naturaleza, sino que tampoco los consideraban como culpa" (27). Quizá en su obra perdida De ratione promulgandi evangelium, a la que se remite en repetidas ocasiones (28), se ocupase más in extenso de los grados de barbarie.

COVARRUBIAS también expresa las diferencias existentes en cuanto a la civilización de los infieles. Y ello cuando, a propósito de la teoría de Aristóteles de la servidumbre por naturaleza de los hombres que carecen de ley y política y que son como fieras y salvajes, dice: "Pero yo dudo que los indios se cuenten entre el número de éstos; veámoslo quienes, habiendo viajado hasta ellos, hayan conocido sus costumbres, sus instituciones y su ferocidad. Una cosa es verdadera y manifiesta: que viven en urbes, ciudades y aldeas, nombran reyes a quienes obedecen, y ponen en práctica otras muchas cosas; lo que demuestra que tienen conocimiento de las artes mecánicas y la moral, y están dotados de razón; aunque no gocen de costumbres tan íntegras como los cristianos y los sarracenos; por ejemplo, los turcos que, a excepción de la ley evangélica y de la institución que se refiere a la ley de Cristo, gobiernan su propio Estado más útil y más dignamente, con una administración civilizada y progresiva" (29).

Dentro de los posibles grados de civilización, considera COVARRUBIAS, en consecuencia, que los indios se hallan en un estado relativo

mente avanzado de civilización material, si bien sus costumbres pueden calificarse de bárbaras en algunos casos. Sobre ellos, aparecen otros pueblos infieles, como los turcos y sarracenos, al mismo nivel de civilización de los Estados cristianos, de los que se diferencian por no ser creyentes en la fé cristiana y en la Iglesia.

De tales consideraciones se puede deducir que el autor separa y diferencia mucho más precisamente que sus predecesores los términos de infiel y bárbaro o civilizado, eliminando prácticamente como factor determinante de estos últimos, la religión. El significado de bárbaro o civilizado se seculariza en manos de COVARRUBIAS en una gran medida.

Sin embargo, es necesario llegar a LAS CASAS para encontrar una exposición exacta y detallada de los sentidos que puede tener la palabra bárbaro, y las distintas clases de éstos que puede haber. En verdad, asombra la precisión con que LAS CASAS analiza la cuestión. Incluso la utilización de los términos infiel y bárbaro como sinónimos, por razón de que la falta de la religión cristiana supone un estado de barbarie, aparece también explicado por el autor. Su construcción teórica del concepto de bárbaro no tiene parangón dentro de la escuela, si exceptuamos a ACOSTA.

Es por ello que, a pesar de la amplitud con que trata el asunto en la Apologética Historia y en la Apología, vamos a seguir paso a paso su exposición (30).

Empieza LAS CASAS explicándonos la razón de por qué va a ocuparse de los significados del término bárbaro y de las clases de éstos que hay: "Y porque algunas veces arriba en muchos lugar habemos tocado este vocablo y palabra bárbaro, y muchos llaman y tienen a estas gentes y a otras naciones por bárbaras..., y muchas veces veo errar cuando se habla, tomando unos bárbaros por otros, equivocando; por tanto, para evitar esta impropiedad y confusión, quiero aquí explicar qué cosa es ser bárbaro y qué naciones propiamente se pueden llamar bárbaras, para declaración de lo cual conviene hacer aquesta distinción de cuatro miembros, conviene a saber: que por vía de cuatro maneras se puede una nación o gente, o parte della, decir bárbara..." (31).

Distingue, pues, el autor, cuatro significados de la palabra bárbaro, dentro de cada uno de los cuales se puede incluir un determinado tipo de pueblos.

En cuanto al primer grupo o significado, el de los bárbaros en sentido impropio, y que viene caracterizado por la crueldad, dice: "La primera, tomando el término, larga e impropiamente, por cualquier extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también

..//..

por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultuosa o fuera de razón, así como algunos hombres, dejadas y olvidadas las reglas y orden de la razón y la blandura y mansedumbre que deben tener por su naturaleza los hombres, ciegos de pasión, se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte, que parecen haberse desnudado de toda naturaleza de hombres, porque bárbaro significa una extrañez y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres..." (32). Entendido el término bárbaro en este sentido tan amplio, consideramos más adelante, que los propios españoles, dado su comportamiento con los indios, han de ser tenidos por bárbaros (33).

"La segunda manera o especie de bárbaro", continúa, "es algo más estrecha, y en ésta son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicio y estudio de las letras, y estos tales se dicen ser bárbaros, secundum quid, conviene a saber, según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros, porque en lo demás pueden ser sabios y pólidos, y carecer de ferocidad, extrañez y aspereza... lo mismo se puede llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera de la habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro, y también cuanto a la conversación que no se conciertan en el tractar y conversar uno con otro... Y así, estas gentes destas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros, conviene a saber, por extraños..." (34). Lo que hace que se estimen como bárbaros los pueblos que caen dentro de este grupo, no es ya el comportamiento, sino la falta de escritura, o el que hablen un idioma diferente, pudiendo en todo lo demás estar civilizadísimos. El concepto de bárbaro aquí es relativo, pues, de acuerdo con ello, los españoles serían bárbaros para los indios, y viceversa.

El tercer grupo es el constituido por los bárbaros en sentido estricto, es decir, por los pueblos que verdaderamente responden al sentido propio de bárbaros. De ellos dice: "Es la tercera especie y manera de bárbaros, tomándose el término o vocablo estrecha y muy estrecha y propiamente, conviene a saber, los que por sus extrañas y ásperas costumbres, o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces, y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estólidos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni Derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar, vender y trocar, alquilar y conducir, hacer compañía unos vecinos con otros; los depósitos y empréstitos y los demás contratos que son jura gentium..., y por la mayor parte viven des

..//..

parecidos por los montes, huyendo de la conversación humana... Estos tales se llaman y son simpliciter, estrecha y propiamente bárbaros...". Según LAS CASAS, es a ellos que se refiere Aristóteles en la Política, cuando habla de los siervos por naturaleza y afirma que los hombres sabios pueden cazarlos para someterlos (35).

Por último, señala una cuarta clase de bárbaros, que viene determinada por su no pertenencia a la religión cristiana, la de los infieles.

"Es la cuarta manera o especie de bárbaros y que se puede colegir de las cosas arriba indicadas, que comprende todos aquellos que carecen de verdadera religión y fé cristiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean. La razón es porque no hay alguna nación (sacando la de los cristianos) que no tenga y padezca muchos y muy grandes defectos, y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policía, los cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino entrando en la Iglesia, rescibiendo nuestra sancta y católica fé, porque solo ella es la ley sin mancha que convierte las ánimas, limpia las bocas de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos, de donde de todas las otras suciedades, vicios e máculas privada y públicamente proceden" (36). En esta especie, bárbaro se identifica con infiel, siendo aplicables aquí las clasificaciones que de los últimos vinos que hacía el autor.

Establecidos los distintos significados de la palabra bárbaro y los grupos de pueblos que corresponden a cada uno, LAS CASAS, para más precisión y claridad, resume su exposición.

Las cuatro clases de bárbaros pueden reducirse en definitiva a dos.

Una, que incluye a los grupos primero, segundo y cuarto, está compuesta por bárbaros impropriadamente dichos, pues lo son secundum quid, "es decir, cuanto a cierto defecto o defectos que tienen o padecen algunas gentes en las costumbres, y especialmente aquellos que carecen de nuestra sancta fé...". Los dos primeros grupos, dice el autor, "pueden comprender también cualesquiera naciones cristianas en cuanto fueren extrañas de razón, por algunas crueles y duras y feroces cosas suyas desordenadas..." (37).

La otra gran categoría es la de los bárbaros propiamente dichos, que corresponde al tercer grupo de bárbaros señalado al principio: "sólos aquellos bárbaros que la tercera especial principal contiene, se llaman y son simpliciter y propia y estrechamente bárbaros..." (38).

Esclarecida la cuestión, se plantea LAS CASAS, el problema fundamental en su enfrentamiento con SEPULVEDA, el de a qué grupo de bárbaros pertenecen los indios.

De acuerdo con ello, establece que los indios no pueden incluirse en el primer grupo de bárbaros, el de los hombres feroces e inhumanos, porque se trata de una barbarie accidental y por naturaleza no pueden todos los hombres de una nación quedar incluidos en tal grupo, "porque sería gran monstruosidad en el linaje humano errando la naturaleza en que todos los hombres de una nación fuesen furiosos y fantoches...". Sin embargo, como es lógico, no excluye que "puedan empero en ella caer éstos, [los indios] accidentalmente como los demás, haciendo las obras que los tales cometen desordenadas" (39).

Ni tampoco son estas naciones de la tercera especie, la de los propiamente bárbaros, "porque aquestas tienen sus reinos y sus reyes, sus policías, sus repúblicas bien regidas y ordenadas, sus casas, sus haciendas, sus hogares; viven debajo de leyes y fueros y ordenanzas; tienen su ejercicio de justicia, por lo cual no son nocivas a nadie..." (40). Esta consideración altamente positiva de la civilización de los indios la encontramos expresada a lo largo de todas sus obras, siendo una constante en el pensamiento lascaiano (41). Incluso, ante la posibilidad de que efectivamente se encuentren en las Indias pueblos auténticamente bárbaros, establece que en ningún caso todos lo serán, pues la naturaleza nunca podría hacer tal monstruosidad, ni la Providencia permitirlo (42), y aún respecto de los pocos que lo sean, no solo ya en las Indias, sino en todo el mundo, señala su capacidad de civilización para salir del estado de barbarie, pues todos los hombres son racionales (43).

Por otro lado, los indios no pertenecen, refiriéndose a la cuarta especie de bárbaros, a los infieles que lo son positivamente, "porque éstos [los indios] nunca hicieron mal ni daño a la Iglesia, ni cognoscieron ni tuvieron nueva que hubiese Iglesia en el mundo, ni qué gente fuesen la de los cristianos, hasta que los fuimos a buscar..." (44).

En definitiva, concluye LAS CASAS, respecto a la alegada barbarie de los indios, que "todas estas gentes son bárbaras largo modo, según alguna cualidad, y ésta es la primera en cuanto son infieles; y esto sólo por carecer de nuestra santa fe, que se dice infidelidad pura negativa, o según pura negación, que no es pecado, como queda declarado, y así se contienen cuanto a esto, dentro de la especie cuarta. Comprehendense también dentro de la segunda por tres cualidades: la una, en cuanto carecían de letras (o de literal locución, como los ingleses). La segunda, porque son gentes humilísimas, que obedecían en extraña y admirable manera a sus reyes. La tercera, por no hablar bien nuestro lenguaje ni nos entender; pero en ésta tan bárbaros como ellos nos son, como nosotros a ellos" (45).

En conclusión, la doctrina de LAS CASAS sobre la barbarie pone en su adecuado lugar todas las anteriores consideraciones sobre los pueblos bárbaros e infieles. Propiamente bárbaros sólo lo son aquellos que viven sin organización alguna, como fieras salvajes, huyendo de todo contacto humano. Su número es escaso en opinión del autor y en ningún caso se puede incluir en tre ellos a los indios. La barbarie, en sentido estricto, aparece así, delimitada en su significación y como excepción al mayor o menor grado de civilización de los pueblos del orbe, independiente de que fuesen cristianos o infieles.

Tal doctrina constituye, indudablemente, uno de los logros importantes de LAS CASAS.

En la misma línea de diferenciación de las especies de bárbaros, en función de los diversos significados que tiene el término, encontramos a PEÑA.

Para este autor, el término bárbaro tiene muchas acepciones.

Primero, significa extranjero: "A aquellas palabras de que los griegos deben dominar a los bárbaros, como dijeron los poetas, respondo que los griegos creían que eran bárbaros todos los pueblos que no eran ellos. Además, en cuanto a la expresión de que naturalmente es lo mismo bárbaro y esclavo tengo que decir que el término bárbaro significa cierta extranjería" (46).

En segundo lugar, dice PEÑA, "se llama bárbaro al que no tiene alfabeto escrito. Así dice Venerable Veda que antiguamente eran bárbaros los ingleses, y ahora los indios no tienen alfabeto, sino otros caracteres. Por tanto, esta clase de bárbaros no son esclavos" (47).

Tercero, "se llama bárbaros a los que son extraños a la razón". En esta especie distingue el autor varios grupos según sean extraños a la razón en un aspecto u otro. Así, "son bárbaros todos los idólatras", aunque no está permitido hacer la guerra contra ellos. "En segundo lugar, se llaman bárbaros, por ser extraños a la razón, los que apenas tienen uso de razón, aunque tengan inteligencia. Estos pueden ser extraños a la razón o por la diversidad de clima o por malas costumbres. Si son bárbaros por razón del clima, tienen verdadero dominio y pueden elegir príncipes, y esta elección, una vez hecha, obliga. De lo contrario habría confusión. Pero si están faltos de razón por malas costumbres y tienen maneras de fieras y animales, se les puede ^{hacer} la guerra conforme a la segunda conclusión. En fin, son bárbaros por deficiencia de razón los que son como amentes. Estos son propiamente bárbaros por naturaleza y naturalmente esclavos que no pueden mandar ni gobernar". Continúa el autor señalando que es a estos últimos a los que se refiere Aristóteles, y "que éstos pueden ser conquistados por la guerra".

Pero lo más importante, por cuanto echa abajo toda la teoría aristotélica está en que "nunca ha sido descubierta semejante nación. Los indios en cambio, fueron bárbaros porque tienen leyes contra la razón. Pero dicen otros que Aristóteles pretendió adular con estas palabras a Alejandro Magno y que por esto no necesitan de interpretación" (48).

Reducía PEÑA, pues, la existencia de pueblos que verdaderamente mereciesen el calificativo de bárbaros, y a los que se pudiese hacer la guerra, a solo los hombres que estuviesen faltos de razón por sus malas costumbres y viviesen como fieras salvajes. Por supuesto que los indios, al menos en general, no entraban en tal categoría.

En lo demás, es decir, en el análisis de los distintos significados del término bárbaro, aunque no alcanza la precisión y sistematización que hemos visto en LAS CASAS, demuestra que la clarificación del concepto es ya patente en la escuela española.

Otro autor, que como LAS CASAS, se ocupa con detalle de la cuestión de las clases de bárbaros y del estado de civilización de los indios, es ACOSTA.

Como todos los autores de la escuela española parte del principio de que la barbarie es algo accidental, producto del devenir histórico, y de ninguna forma connatural a determinados hombres o pueblos. En este sentido proclama: "Y en verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que si fuese educada desde la niñez con arte y sentimientos generosos, no depusiese su barbarie y tomase costumbres humanas y nobles" (49).

Con la mayoría de los autores, considera igualmente que la barbarie es algo que existe también, aunque mucho más reducida, entre los propios cristianos, "pues es notorio que aún en España y el Italia se hallan manadas de hombres, que si no es el gesto y figura, no tienen otra cosa de hombres" (50).

Hechas estas aclaraciones, pasemos a exponer las clases de bárbaros que establece. Su clasificación, frente a la lascasiana, es eminentemente práctica y hecha en función de los pueblos con los que se encuentran los españoles. En ella solo incluye pueblos infieles, pues tiene como motivo las formas de predicación a los mismos. No se trata, pues, de una clasificación teórica de los significados del término bárbaro, sino que distingue dentro del mismo significado, los que se apartan de la recta razón, tres clases de pueblos bárbaros, según su mayor o menor grado de alejamiento de esa recta razón y su estado de civilización. Uno de sus intereses es que la clasificación se hace con referencia concreta a los distintos pueblos infieles, y describiendo su civilización.

"La primera es la de aquellos que no se apartan demasiado de la recta razón y del uso común del género humano; y a ella pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque donde quiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política. A esta clase pertenecen, en primer lugar, los chinos, que tienen caracteres de escritura parecidos a los siríacos, los cuales yo he visto, y se dice que han llegado a un gran florecimiento en abundancia de libros, esplendor de academias, autoridad de leyes y magistrados, y magnificencia de edificios y monumentos públicos. A ellos siguen los japoneses y otras muchas provincias de la India Occidental, de los cuales no dudo que recibieron en tiempos antiguos la cultura europea y asiática. Todas estas naciones, aunque en realidad son bárbaras y se apartan en muchas cosas de la recta razón, deben ser llamadas al Evangelio de modo análogo a como los apóstoles predicaron..." (51).

"En la segunda clase incluyo los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo, tienen su república y magistrados ciertos, y asentados o poblaciones estables, donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso. De este género eran nuestros mejicanos y peruanos cuyos imperios y repúblicas leyes e instituciones son verdaderamente dignos de admiración. Y en cuanto a la escritura, suplieron su falta con tanto ingenio y habilidad, que conservan la memoria de sus historias, leyes y vidas, y lo que más es, el cómputo de los tiempos... Sin embargo, descaecen mucho de la recta razón y del modo civil de los demás hombres. Ocupan esta clase de bárbaros grande extensión, porque primeramente forman imperios, como fue el de los Ingas, y después otros reinos y principados menores, cuales son comunmente los de los caciques... Todos tienen de común vivir en pueblos y aldeas, y no vagando al modo de fieras, y están sometidos a una cabeza y juez determinando que los mantiene en justicia. Mas porque guardan tanta monstruosidad de ritos, costumbres y leyes, y hay entre los súbditos tanta licencia de desmandarse, que si no son constrañidos por un poder superior, con dificultad recibirán la luz del evangelio, y tomarán costumbres dignas de hombres, y si lo hicieron, no se juzga que perseverarán en ellas..." (52).

"Finalmente, a la tercera clase de bárbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo que pertenecen. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercas de animales. Tales son primeramente los que los nuestros llaman Caribes, siempre sedientos de sangre, crueles con los extraños, que devoran carne humana, andan desnudos o cubren apenas sus vergüenzas. De este género de bárbaros trató Aristóteles, cuando dijo que podían ser cazados como bés-

tias y domados por la fuerza. Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas... Pertenecen también a esta clase otros bárbaros, que, aunque no son sanguinarios como tigres o panteras, sin embargo se diferencian poco de los animales: andan también desnudos, son tímidos y están entregados a los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía... En la India oriental se dice también que son semejantes a éstos los que viven en muchas de las islas, como los de las Molucas. A la misma clase se reduce finalmente, otros bárbaros mansos, de muy corto entendimiento, aunque parecen superar algo a los anteriores, y tienen alguna sombra de república, pero son sus leyes e instituciones pueriles y como de burlas. Tales se refiere que son los innumerables que pueblan las islas de Salomón y el continente próximo. A todos éstos, que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños". Acaba diciendo ACOSTA respecto a estos últimos, que caso de que no pueda instruirseles pacíficamente, se habrá de hacer por la fuerza (53).

Sorprende, sin embargo, en este autor, el diferente enfoque con que expone el grado de civilización de los indios en concreto, en sus obras De procuranda indorum salute e Historia natural y moral de las Indias. Mientras en la primera, en su afán de justificar el derecho de misión y su consiguiente derecho de intervención, no hace más que recalcar las malas costumbres y abominaciones de los indios, considerando a éstos como niños (54), en la segunda, escrita en parte con el fin de defender la civilización de los indios frente a los ataques que se les dirigían, se detiene en detalle en la exposición de su alta civilización y organización, especialmente con relación a los Incas y Aztecas (55). Este deseo de defender el estado de civilización de los indios frente a sus negadores lo expresa con estas significativas palabras: "Habiendo tratado lo que toca a la religión que usaban los indios, pretendo en este libro escribir de sus costumbres y policía y gobierno, para dos fines: el uno, deshacer la falsa opinión que comunmente se tiene de ellos, como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto, que apenas merece ese nombre; del cual engaño se sigue hacerles muchos y muy notables agravios..." (56).

En la misma obra, y refiriéndose también exclusivamente a los indios, establece una clasificación tripartida de los mismos, en función de su civilización, que no aporta nada nuevo a lo ya dicho (57).

Como hemos visto, ACOSTA es, junto con LAS CASAS, el que más ampliamente se preocupa de la cuestión de la barbarie o civilización de los infieles. A pesar de que la distinta forma en que am

bos tratan el tema, el primero de forma eminentemente práctica, el segundo partiendo de un planteamiento teórico para desembocar en el problema de los indios, no hay duda, empero, de que ambos, dentro de sus radicalmente diferentes planteamientos en cuanto a la forma en que se les ha de atraer a la religión y a la civilización cristiana, tienen una opinión positiva de la civilización de los indios en general, en LAS CASAS, y de ciertos pueblos indios, en ACOSTA.

De igual forma, ambos contribuyen a ir clarificando las ideas sobre los pueblos bárbaros, sobre el significado relativo de este término, sobre su carácter accidental e histórico y no conatural y sobre las diferencias fundamentales que hay que hacer entre los considerados como pueblos bárbaros.

Respecto de ellos se produce, pues, un fenómeno parecido, de diferenciación e individualización, al que vimos que tenía lugar respecto del concepto de infiel, que de una consideración generalizada de los mismos, que los identificaba con los musulmanes, durante la Edad Media, se pasaba en la Edad Moderna, a una neta y precisa conceptualización de los mismos en diferentes grupos de muy distinta naturaleza, todo ello provocado por la ampliación del horizonte histórico y por el contacto y conocimiento directo de muy diferentes pueblos.

SUAREZ, que no se ocupa en detalle de estos problemas, no deja con todo, de seguir esa línea general que hemos visto en la escuela española, en el sentido de distinguir distintos estados de civilización entre los infieles, y considerar que, a veces, son más civilizados que algunos cristianos. Así, al referirse al posible título, alegado por algunos, entre los que cita a MAYOR y SEPULVEDA, de la barbarie de los infieles, hace las siguientes matizaciones, de interés para nosotros: "Este título, sin embargo, no puede tener aplicación general, porque es evidente que hay muchos infieles mejor dotados que ciertos cristianos y mejor adaptados a la vida política. Segundo, para que este título sea válido, no es suficiente juzgar que un pueblo determinado es de inferior inteligencia, sino que es tan pobre que regularmente vive más como fieras que como hombres, cual dicen que viven aquellos que no tienen ninguna organización política, van enteramente desnudos, se alimentan de carne humana, etc". (58)

Por su parte SILVA, que como los demás considera la barbarie como algo accidental de la que se puede salir a través de la educación (59), sigue al pie de la letra la clasificación tripartida que de las naciones bárbaras hemos visto hacia ACOSTA, separándose, empero, de éste, en lo que a la forma de atraerlos a la religión y civilización cristiana se refiere, pues respecto de las dos primeras clases establece que se ha de seguir la forma pacífica y respetuosa de los Apóstoles, si bien en el segundo grupo

hay que hacer notar que, en cuanto a los Mexicanos y Peruanos, justifica el que se emplee mano dura para que se conserven en la religión, dado que son incostantes. En cuanto al tercer grupo, que son a los que se refería Aristóteles, dice que, debido a su bestialidad, "primero se los ha de enseñar, que son hombres racionales, y que tienen alma sensitiva, racional, y inmortal, y instruylos en lo político y humano, y luego levantarlos a lo divino y celestial, doctrinándoles, y enseñándoles los misterios de nuestra santa Fe Católica". Si responden pacíficamente, no hay problema, pero si se oponen entonces se podrá usar toda la fuerza (60).

En idéntica línea, de positiva consideración de la mayor o menor civilización de los pueblos llamados bárbaros, están también MOTOLINIA (61) y MOLINA (62), y podríamos decir que, salvo excepciones, todos los miembros de la escuela.

Mención especial merece VAZQUEZ DE MENCHACA, por lo peculiar de su doctrina al respecto. Aparte de distinguir diversos estados de civilización y negarse radicalmente, como ya se vio en su lugar oportuno, a admitir que los pueblos más bárbaros y rudos, que son casi como fieras, a los que se refería Aristóteles como siervos por naturaleza, pudiesen ser sometidos alegando como título su barbarie, para sacarlos de su estado (63), lo que nos interesa destacar, cuando se refiere al Nuevo Mundo, es su postura de clara simpatía hacia el estado de naturaleza primitiva en que considera que se encontraban algunos de aquellos pueblos, adelantando ya lo que será una de las constantes del pensamiento europeo del siglo XVIII. Así dice: "Esto mismo lo han experimentado los españoles al sojuzgar las regiones indias del Nuevo Mundo, donde todo está salvaje y en primitivo estado, sin forma alguna de ciudades, ni de edificios, ni de agricultura, a causa de la igualdad de los hombres que los hace perezosos e indolentes y ata sus manos para el trabajo" (64). Más adelante, comentando las conquistas de Alejandro Magno, que tenían cierto parecido con las españolas, manifiesta ya expresamente su simpatía hacia ese estado:..." y aunque hubiera obligado a dichos pueblos a abandonar ritos y costumbres propias de fieras; porque semejante género de vida es acaso más parecido y más allegado a aquella edad dorada no sólo celebrada y elaborada por antiguos y modernos, sino también llorada, que el género de vida que Alejandro les enseñó e introdujo entre ellos" (65).

Frente a esta corriente generalizada de realismo e incluso de ensalzamiento del estado de civilización de los pueblos infieles del orbe, con las consecuencias que de ello se derivaban por lo que al reconocimiento de sus derechos públicos y privados y a los justos títulos de conquista se refiere, que hemos expuesto hasta ahora, aparece un grupo encabezado por SEPULVEDA que, continuando con la línea dominante a lo largo de la Edad Media, y especialmente en los primeros años de la conquista de las Indias, elabora un concepto radicalmente negativo del estado de civilización de los pueblos infieles en relación a los cristianos, que ante esos pueblos salvajes e inferiores tienen plenos derechos de conquista y dominación. Es el contrapunto a la construcción doctrinal positiva y nueva

en sus planteamientos que se ha analizado hasta ahora.

No vamos ahora a repetir lo ya dicho sobre SEPULVEDA y su teoría de la servidumbre por naturaleza, de la existencia de pueblos nacidos para mandar y pueblos, estos los infieles en general, para obedecer, así como su distinción entre los conceptos de pagano y bárbaro, que expusimos en el apartado anterior.

Solo interesa señalar que sus radicales opiniones en cuanto a la barbarie extrema de algunos pueblos infieles, expresadas especialmente a lo largo de su Demócrates segundo, se refieren en concreto a los indios, en un intento de justificar su conquista por España frente a los ataques de LAS CASAS. Sin embargo, ese concepto negativo se manifiesta igualmente respecto de los negros africanos, conquistados por los portugueses en base a su barbarie (66), y respecto de los propios turcos, a los que, si reconoce organización, no duda en calificar de bárbaros, por la tiranía e injusticia con que dominan a los pueblos sometidos (67).

Con todo, establece un límite a esa barbarie de los pueblos infieles, pues señala que "no hay ninguna nación tan fiera e inhumana que carezca por completo de leyes. Pues las costumbres públicamente aprobadas, según la cuales vivían los habitantes del Nuevo Mundo, sin duda los más bárbaros de los mortales, que desconocían por completo el uso de las letras, ¿qué otra cosa eran sino leyes?" (68).

En la misma línea de SEPULVEDA, en cuanto desarrollan un concepto negativo de los infieles basado fundamentalmente en su barbarie, y con referencia concreta a los indios, sean occidentales y orientales, encontramos los nombres de VELAZQUEZ DE SALAZAR (69) y FREITAS (70).

Esta postura, que como hemos indicado, constituye una excepción dentro de la escuela, es, empero, la más fuerte cuando se pasa al campo de los historiadores, si bien estos hablan exclusivamente de las Indias.

CORTES, en sus Cartas de relación, donde entre otras cosas, describe la civilización y organización de los mexicanos, con elogios encendidos hacia sus ciudades, buen orden, policía, concierto y justicia (71), llegando incluso a decir "que en su servicio y trato de la gente della hay la manera casi de vivir que en España y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartado del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas" (73), no duda, como ya se vislumbra en este texto citado, en llamarlos bárbaros, en función de las costumbres y ritos abominables que en su opinión tienen y de su

idolatría, justificando de acuerdo con este concepto peyorativo su sometimiento (73). En CORTES, pues, el concepto de civilización, en cuanto orden material, que reconoce en los aztecas, no impide el que los considere como bárbaros, por carecer de un orden espiritual de acuerdo con el cristiano-occidental. La religión determina así en parte el concepto de bárbaro.

Mucho más radical en el aspecto negativo de los indios es LOPEZ DE GOMARA, quien en su Historia general de las Indias, y siguiendo una exposición hecha por el dominico Tomás Ortiz, transcribe el cuadro más desolador que se pueda escribir sobre el modo de vida de los indios (74). En términos parecidos, aunque más brevemente, se expresa también FERNANDEZ DE OVIEDO (75).

En definitiva, de la exposición anterior se desprende que dentro de la escuela española se va produciendo, con el transcurso del tiempo y al aumentar el conocimiento de nuevos pueblos infieles, una individualización y conceptualización más precisa de los diversos grados de civilización y de los diferentes significados del término bárbaro, contribuyendo todo ello a hacer posible que se plantee en términos más limitados, o al menos más concretos, la barbarie como título legítimo. Solo clarificados los conceptos de infiel y bárbaro y las clases de ambos, era posible construir sin dudas una teoría de los pueblos infieles y bárbaros.

Por otro lado, conviene resaltar, por cuanto es expresión del sentido que toma la doctrina de la escuela española sobre los pueblos no cristianos, el cariz manifiestamente positivo, a pesar de alguna contradicción, con que se concebía a los pueblos llamados bárbaros.

4. Libertad y protectorado de los infieles

No vamos a repetir aquí, ^{aunque} ~~por supuesto~~ es plenamente aplicable, todo lo dicho en el capítulo 6º sobre la cuestión de la libertad natural en los autores de la escuela española. Establecido por éstos como postulado la libertad por naturaleza de todos los hombres, y que la esclavitud era de derecho de gentes, la teoría aristotélica de la servidumbre natural quedaba interpretada en un sentido moderado, plenamente aceptable por los autores españoles.

Estos, como vimos, admiten, en general, una servidumbre natural, pues había hombres y pueblos en el orbe, cuyo desarrollo intelectual exigía el que fuesen regidos y educados por hombres más inteligentes. Pero esta servidumbre natural no tenía nada que ver con lo que llamaban esclavitud, pues mientras en este último estado el hombre perdía todos los derechos, pasando a ser prácticamente propiedad del dueño y, pudiendo, en consecuencia, utilizar éste al esclavo en su exclusivo provecho, en el primero se trataba una relación siervo-protector, que miraba más al beneficio y pro-

vecho del siervo que del protector, quedando éste obligado a educarlo y civilizarlo sin que por ello perdiese el siervo su libertad. Ello era consecuencia del principio de la escuela según el cual la barbarie no era connatural al hombre sino accidental.

Con esta interpretación era posible la aceptación de la doctrina aristotélica dentro de la escuela, y, por lo tanto, eran plenamente compatibles el principio de la libertad natural de todos los hombres y la aceptación de una servidumbre natural de ciertos hombres y pueblos, en función de su bajo grado de nivel intelectual. Servidumbre y esclavitud quedaban, así, diferenciados. Todos los hombres nacían libres, la libertad solo se perdía a través de la esclavitud, y ésta no era natural, pues tenía lugar por derecho de gentes.

El edificio doctrinal era perfecto.

Referida la cuestión en concreto a los indios descubiertos en América, la solución era la misma ya señalada en términos generales. Los indios eran libres por naturaleza, pero ello no obstaba para que pudiese haber algunos pocos que fuesen siervos por naturaleza, entendidos estos últimos términos en el sentido de que por naturaleza siempre existían hombres y pueblos más inteligentes y civilizados que otros, pues no todos los hombres podían nacer en las mismas circunstancias, ni tener las mismas posibilidades, debiendo por caridad educar y regir los primeros a los segundos.

Si en los primeros años de la conquista, autores como MESA, QUEVEDO, el licenciado GREGORIA y MAYOR, habían defendido más o menos radicalmente la esclavitud natural de los indios, a partir de la publicación por PAULO III en 1537 de la bula Sublimis Deus, que condenaba tal doctrina, proclamando la libertad de los indios (76), no hay autor que ose negar, sin mas, dicha libertad natural, pues incluso SEPULVEDA, como ya demostramos, dentro de su radicalismo en la interpretación de la doctrina aristotélica, no ataca de principio el postulado de la libertad natural de todos los hombres.

Si a esto unimos, la propia evolución del pensamiento, en el sentido de incorporar el derecho natural y el derecho de gentes a las relaciones entre cristianos e infieles, en base a la distinción entre los ordenes natural y sobrenatural, no puede extrañar que la libertad natural de todos los hombres sea un postulado fundamental de la escuela española.

Sin embargo, como ya señalamos al tratar los temas de la respublica christiana y de la universalidad del derecho de gentes, y lo acabamos de apuntar hace un momento, los autores de la escuela española, admiten una especie de servidumbre natural, que si bien es compatible con la libertad natural, supone una mentalidad colonialista, pues justifica el dominio de los infieles, al menos de algunos pueblos, en base a un fin civilizador y tutelar, que los autores establecen como desinteresado.

No vamos a hacer aquí una exposición de la doctrina de los autores de la escuela española sobre el protectorado de los pueblos infieles, por cuanto estudiaremos esta cuestión en detalle cuando al tratar de las relaciones entre cristianos e infieles, analicemos el posible título legítimo de la barbarie de los indígenas y la intervención por razón de protectorado o tutela.

A pesar de ello, hemos creído conveniente, y como previo a exponer el reconocimiento por la escuela española de la soberanía de los pueblos infieles, recordar estos dos puntos, libertad natural y protectorado, pues si el primero es básico para ese reconocimiento de soberanía, el segundo va a suponer una discriminación en el mismo.

5. Legitimidad y derechos públicos y privados de los pueblos infieles: la soberanía de los mismos

Aclarado el significado de los conceptos de infiel y bárbaro, así como las distintas clases de éstos, cuya pertenencia a cada una de ellas hemos visto que determina en cierto grado su relación con los Estados cristianos y, por consiguiente, los derechos y deberes internacionales recíprocos, vamos a pasar a exponer uno de los logros fundamentales y de más transcendencia internacional de la escuela española, el reconocimiento de la soberanía de los pueblos infieles. Para su exacta comprensión es necesario no olvidar las clasificaciones ya señaladas.

Aunque el reconocimiento susodicho es motivado y va dirigido generalmente a los indios recién descubiertos, es decir, al grupo de infieles negativos, que ningún daño habían hecho a los cristianos, ni conocían el cristianismo, tal conclusión es plenamente aplicable a los infieles en general, con las aclaraciones concretas que hemos visto hacían los autores al distinguir diversas clases de infieles y bárbaros. Por supuesto, que, cuando hablamos de infieles en general, nos referimos a los infieles no súbditos de los príncipes cristianos, pues respecto a los que de hecho y de derecho están sometidos a éstos, como es lógico, no se plantea la cuestión de su soberanía, aunque si la de los derechos públicos y privados que puedan tener dentro de los Estados cristianos, cuestión que no tratamos nosotros.

A lo largo de los capítulos anteriores, al tratar de la doctrina de la escuela española sobre el Estado, sobre la comunidad internacional, sobre el derecho natural y de gentes, y de este mismo capítulo, hemos observado, en diversas ocasiones, como de la doctrina de los autores se derivaba la soberanía de los pueblos infieles, la legitimidad de sus derechos públicos y privados, en plano, en principio, de igualdad con los Estados cristianos.

Todo ello, como ya señalamos, solo se podía realizar partiendo de la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, que constituye el principio fundamental de la doctrina de la escuela española. En base a él, era posible afirmar que la sola infidelidad no privaba en absoluto de los derechos públicos y privados de los pueblos infieles y, en consecuencia, concebir una comunidad internacional sobre bases humanas y naturales, abarcando a los pueblos infieles y a los cristianos, y regida por el derecho natural y el derecho de gentes. Estos pasaban a ser, así, los ordenamientos jurídicos comunes a dichos pueblos.

Con tales premisas nada había que se opusiera a considerar aplicable a los pueblos infieles toda la teoría del poder y de la sociedad que desarrollan nuestros autores, y, en definitiva, a atribuir a los pueblos infieles los mismos caracteres de organización política que se encontraban en los Estados cristianos.

La soberanía de los pueblos infieles se transformaba, así, en postulado común a toda la escuela. Los infieles eran pueblos en principio con los mismos derechos públicos y privados que los cristianos, integrados en el seno de una misma comunidad internacional.

La corriente doctrinal medieval iniciada por Inocencio IV y Santo Tomás alcanzaba con ello su plenitud y culminación, destruyendo por obra de la escuela española la tesis contraria.

De igual forma, para nosotros, alcanza en este punto la tesis, la razón de ser de todas las amplias consideraciones anteriores.

Pretendemos ahora mostrar como aparece expresado en términos generales este postulado en los autores de la escuela española, para en los tres capítulos siguientes desarrollar los aspectos particulares y las excepciones a esa conclusión.

En VITORIA encontramos establecida tal conclusión a lo largo de toda su obra.

En la relación De Potestate Civili, establece que "no se puede poner en duda que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores... Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por el título de ser infieles, si no han recibido de ellos alguna otra injuria" (77). Lo mismo encontramos en sus Comentarios a la Secunda Secundae (78) y en la relección De Potestate Ecclesiae I, donde afirma que "entre los paganos hay completa autoridad temporal y civil..." (79).

Pero va a ser en su relección De Indis, al plantearse la cuestión respecto de los indios sujetos por los españoles, cuando con mayor claridad y extensión va a desarrollar el tema.

Su doctrina en esta obra ha de entenderse en relación al problema de los títulos legítimos e ilegítimos que plantea.

Antes de la llegada de los españoles la soberanía de los infieles no presentaba dificultad alguna. En este sentido problema: "De todo lo dicho, resulta que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título ni los particulares ni sus príncipes pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños. Y sería inicuo negar a éstos, que nunca nos hicieron daño alguno, lo que otorgamos a los sarracenos y judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a los cuales no negamos que tengan verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las ocupadas a los cristianos... Resulta, pues, esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente" (80).

VITORIA establecía, pues, la soberanía de los Estados infieles no sólo respecto de los indios, sino expresamente también con referencia a los sarracenos enemigos del cristianismo, demostrándonos su superación de la concepción medieval.

Si, en principio, la afirmación de que los príncipes indios eran legítimos soberanos, no ofrecía dudas, las dificultades surgían a la hora de la llegada de los españoles, que habían procedido a su conquista. El problema que se planteaba VITORIA era vital en orden a la fundamentación jurídica de la actuación castellana, pues éstos al llegar a las Indias se encontraron, de acuerdo con lo establecido por el autor, con pueblos soberanos, gozando en definitiva de los mismos derechos y deberes internacionales que los Estados cristianos.

La forma en que soluciona el problema le da ocasión para afirmar de nuevo la soberanía de los indios. A través del análisis de lo que considera como títulos ilegítimos, sienta constantemente esa soberanía. A través de ellos, los castellanos nada podían hacer frente a tales pueblos, y en general, respecto de los demás pueblos infieles. Los indios eran dueños públicos y privadamente, protegidos por el derecho natural y de gentes (81).

Frente a la soberanía de los pueblos indios, solo mediante los que VITORIA considera títulos legítimos pueden los cristianos proceder a su sometimiento. Solo a través de los mismos podían los infieles perder su soberanía justamente a manos cristianas.

Es necesario una injuria internacional. Con ello de nuevo volvía a establecer su soberanía (82), pues, salvo excepciones, esos títulos eran igualmente válidos en favor de los infieles y frente a los Estados cristianos.

En definitiva, VITORIA que comienza afirmando la legitimidad y soberanía de los príncipes infieles, desarrolla a lo largo de toda la relección, en su análisis de los títulos ilegítimos y legítimos, los derechos y deberes internacionales inherentes a las comunidades políticas y a los hombres integrantes de la comunidad internacional. Estados cristianos e infieles se presentaban como igualmente legítimos y soberanos y sometidos en sus relaciones mutuas al mismo ordenamiento jurídico, el derecho natural y el derecho de gentes.

SOTO² establece esta soberanía y, en consecuencia, los derechos públicos y privados de los pueblos infieles, y en concreto de los indios, incluso con anterioridad a las relaciones sobre los indios de VITORIA, en su obra De dominio, basándose para ello en la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural. En este sentido dice: "... porque por el hecho de que son infieles no pierden sus bienes ni el dominio de jurisdicción que tienen, de la misma manera que no se pierde a causa de los mayores pecados, como lo prueba Santo Tomás... Porque como dice, la distinción de los dominios y las prelaturas ha sido introducida por derecho humano, sin embargo, la distinción de fieles e infieles lo es por derecho divino; como sea que el derecho divino lo es por gracia, no quita el humano, que es conforme a la razón natural" (83).

Años más tarde en De Iustitia et Iure vuelve sobre el tema, estableciendo: "Y no sólo los poderes de los príncipes cristianos han sido ordenados por Dios, sino también los de los príncipes infieles, puesto que la fe no destruyó la naturaleza, sino que la perfeccionó. Y mediante tales poderes pueden ser gobernados los pueblos en las cosas que son de derecho natural..." (84).

A partir de estos dos autores, el principio de la soberanía y legitimidad de los pueblos infieles, se convierte en opinión común de toda la escuela, que en ello sigue la línea tomista.

Rápidamente observemos como se expresan.

CANO, siguiendo las consideraciones vitorianas, dice: "Esos bárbaros [se refiere a los indios] tenían verdadero dominio de sí y de sus actos, antes de que fueran descubiertos por los nuestros.. Ahora bien: por derecho de gentes ocupaban ellos los primeros aquellas regiones, de las cuales no pueden ser privados por razón de pecado mortal...; pero ni por razón de infidelidad que en nada es obstáculo... tampoco es razón la nocedad de los niños, que no sólo no tienen uso de razón, sino que ni pueden tenerlo.... En conclusión,

el uso de razón de éstos [indios] no quita el dominio, ya que ellos no son necios, sino que tienen mediocre uso de razón. Tienen sus leyes y son capaces de la doctrina evangélica. Poseen, pues, dominio de jurisdicción" (85).

COVARRUBIAS repite: "Luego los infieles, por el hecho de serlo y no querer abrazar la fe de Cristo, no pierden el dominio de los bienes y provincias que poseen por derecho humano, y, por lo tanto, por esta causa no se les puede declarar la guerra ni siquiera por la pública autoridad de parte de los cristianos..." (86).

Lo mismo CARRANZA, que, además de establecer expresamente que las justas causas de guerra son en general válidas también en favor de los infieles contra los cristianos (87), afirma, que "el derecho que tienen los infieles sobre sus cosas es de derecho de gentes, que no es derogado ni puede serlo por el derecho civil, ni por el derecho positivo de la Iglesia" (88), es decir, que "los infieles son verdaderos señores de sus cosas, como lo son otros cristianos" (89).

Por su parte, LAS CASAS, a lo largo de todas sus obras, no deja de proclamar la soberanía de los infieles, sea en general, sea en concreto, respecto de los indios. En Los Tesoros del Perú (90), en la Historia de las Indias (91), en Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas (92), en Aquí se contienen una disputa o controversia (93), en el Tratado comprobatorio del Imperio soberano (94), en el Tratado de las doce dudas (95), en Principia Quædam (96), en la Apología (97), y en el resto de sus obras, proclama continuamente la legitimidad y soberanía de los príncipes infieles y el dominio público y privado de los pueblos no cristianos, basándolo todo ello en el derecho natural y en el derecho de gentes.

De entre todos los textos seleccionamos, a modo de muestra, uno del Tratado comprobatorio del Imperio soberano: "La razón de lo dicho es porque los príncipes infieles y las personas particulares, aunque sean infieles (porque de los fieles no digamos), sus estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos, y los bienes públicos y particulares los tienen y los pertenecen por autoridad del Derecho natural y Derecho de las gentes, del natural derivado y, por el Derecho divino evangélico, mayormente confirmados. Contra los cuales derechos, ni contra cualquiera dellos, ni el vicario de Jesucristo ni otro cualquiera príncipe, por alto y poderoso que sea espiritual o temporalmente, tiene poder para hacer cosa en que sean violados" (98). "De lo dicho se sigue a los infieles pertenecelles de Derecho natural todos los estados e dignidades e jurisdicciones reales en sus reinos e provincias de Derecho y ley natural, como a los cris-

tianos, y cerca desto ninguna diferencia se puede asignar. La prueba desto es porque, sin diferencia, infieles o fieles son animales racionales, y por consiguiente competelles y serlos cosa natural vivir en compañía de otros, y tener ayuntamientos, reinos, lugares y ciudades, y por consiguiente tener gobernadores y reyes y cometerles tenellos, y los que lo son pertenecellos de ley y Derecho natural... Luego verdad es competir a los infieles en sus reinos y provincias tener y ser reyes y reinos, y mando y jurisdicciones sobre sus súbditos, de Derecho y ley natural, que llaman reyes o rectores, caciques o tatoanes o otro cualquier nombre que tengan; e tienen todo cuanto poder los reyes acá entre nosotros los cristianos platicanos o loemos en las leyes y costumbres tener los reyes" (99).

Como consecuencia de la anterior conclusión, no duda LAS CASAS en afirmar que, en general, los españoles en su conquista de las Indias han actuado violando ese derecho natural y derecho de gentes, pues se encontraban ante príncipes y pueblos soberanos, respecto de los cuales, en principio, no hubo causa justa alguna para atacarlos, por lo que los príncipes y pueblos indios seguían de derecho siendo soberanos y podían hacer guerra a los españoles, teniendo obligación el rey de España de devolverles sus tierras (100).

Tal afirmación, una de las más radicales que pueden encontrarse dentro de la escuela española, se ve, sin embargo, moderada, por el mismo LAS CASAS.

Si por un lado, niega que se hayan conquistado las Indias, salvo la Vera Paz, justamente, y afirma que los indios siguen siendo soberanos de derecho, llegando incluso a señalar que aún en el caso de que fuesen sometidos; justamente, especialmente a través del derecho de misión, único alcance que atribuye a las bulas alojandrinas, los indios conservarían su soberanía, por otro lado, establece como indudable la soberanía española sobre los mismos, que correspondía al rey de España (101).

La contradicción que pudiera verse en tal planteamiento la salva LAS CASAS acudiendo a la teoría sobre el imperio que se desarrolla en la Baja Edad Media, conforme a la cual eran compatibles un supremo y soberano imperio con las soberanías particulares de los distintos principados y reinos. De acuerdo con ello, el autor considera la coexistencia de dos jurisdicciones, una suprema y universal, por la que los reyes de Castilla se constituían en Emperadores sobre muchos reyes, y otra normal, que era la que conservarían los príncipes y reyes indios (102). Podía, así, LAS CASAS plantear en términos radicales la cuestión de la soberanía de los indios e ilegitimidad de su sometimiento, dejando a salvo los supremos dere

chos de soberanía que correspondían a los reyes castellanos, por obra de las bulas de Alejandro VI, para la predicación de la fe. El peso de las concepciones medievales en el autor es patente.

En VASQUEZ DE MENCHACA se repite el planteamiento vitoriano. Así dice: "... porque no sólo procede de Dios la potestad de los príncipes cristianos, sino también la que reside en los infieles: porque la fe no ha destruido la naturaleza, sino que la ha perfeccionado, y por medio de tales potestades pueden gobernarse las multitudes en aquellas cosas que son de derecho natural" (103).

Por su parte MOLINA concluye sobre el tema: "De todo esto y de los dichos en las nueve disputaciones precedentes aparece, evidentemente, que no hay nada que se oponga en las naciones infieles a la existencia de verdaderos Reyes que las dominen, así como los demás poderes populares legítimos. Dígase lo mismo de la licitud del dominio de los infieles sobre sus cosas que poseen como propias en cuanto personas particulares. Por lo tanto, tanto el dominio de jurisdicción como el de propiedad son comunes a todo el género humano, y su fundamento no es la fe ni la caridad, sino que nacen mediata o inmediatamente de la misma naturaleza de las cosas, y por su primera constitución al corromperse la naturaleza por el pecado; esta fue la causa de la división de las cosas, según ya hemos indicado" (104).

Junto a esta afirmación general de la soberanía de los pueblos infieles, MOLINA reconoce expresamente en su principal obra la soberanía de pueblos infieles concretos (105).

VASCONES, al igual que los anteriores, dice en el primer considerando de la Petición al Rey: "Considerando que los indios naturales de las Indias Occidentales y Nuevo Mundo, aunque gentiles, tuvieron tan verdadero dominio sobre sus tierras y haciendas como nosotros, y sus príncipes fueron tan verdaderos señores de sus estados como nuestros Reies de los suios, no obstante su infidelidad, pues la fe no quita lo que es de iure humano vel naturali" (106)

Al llegar a SUAREZ vemos ya que la doctrina que reconoce la soberanía y la legitimidad de los derechos públicos y privados de los infieles, está tan generalizada y fuerte, que el autor, más que en hacer afirmaciones generales y expresas de tal soberanía, parte de su reconocimiento como un hecho indudable, y se fija en las cuestiones problemáticas más conexas con esa soberanía, el poder de la Iglesia sobre los infieles, los efectos de la conversión sobre la soberanía, el poder de los infieles sobre los súbditos cristianos, su soberanía y el derecho de misión, etc., a través de las cuales reafirma el principio (107).

Sin embargo, no por ello deja de hacer afirmaciones generales, como cuando dice ~~que~~ del rey gentil que "tan perfecto poder de jurisdicción tiene él como cualquier rey cristiano" (108).

Para acabar con esta larga serie de textos, que demuestran como el reconocimiento de la soberanía y legitimidad de los pueblos infieles es una conclusión básica y común en la doctrina de la escuela española, tracemos un texto de SILVA, autor posterior a SUAREZ, en el que aparece claramente como los planteamientos generales de VITORIA y SOTO, siguiendo la línea tomista, perduran o incluso se radicalizan en las postrimerias de la escuela. En este sentido dice SILVA: "De todo lo cual se sigue, que pues los Indios de derecho natural y de las gentes son verdaderos señores de las tierras que poseen, como primeros ocupadores dellas, después que por el mismo derecho fue hecha la división de las cosas, no poder los Españoles por ningún título, ni de ser Gentiles o Idólatras, ni de contratación, ni comercio, entrar en sus tierras a hacerles guerra, ni hacer en ellas alguna cosa contra su voluntad, ni violar el derecho natural y de las gentes, ni ay poder alguno en la tierra que pueda yr contra la innata, intrínseca, y natural rectitud de tal derecho natural, y de las gentes, sin causa legítima que para ello aya" (109).

A todos los nombres citados anteriormente se podrían añadir otros muchos, como los de PEÑA (110), VERACRUZ (111), BAÑEZ (112), ACOSTA (113), SALAZAR (114), BENAVIDES (115), ROA DAVILA (116) y FREITAS (117).

El impacto y generalidad con que se extiende este principio es tal, que, incluso un historiador oficial como FERNANDEZ DE OVIEDO cuya simpatía hacia la conquista española y deseo de justificarla son de todos conocidos, no duda en proclamar en su Historia la soberanía de los indios: "Digo yo, el cronista, no aceptando el nombre que de rebelde da la relación deste capitán o general contra Tunja, que no se puede llamar rebelde quien nunca había dado obediencia porque, pues este licenciado es letrado, bien debe saber que rebelles discuntur, qui in fide non permanent. Así, que Tunja, no había dado fe ni palabra de subjeción ni amistad, ni la quería con los cristianos, e sin su licencia y contra su voluntad se entraron en su tierra, en que pacíficamente gozaba de su señorío y libertad: justamente podía defenderse, y matar y echar los enemigos de su casa y señorío..." (118).

Como en la mayoría de las cuestiones hemos dejado para el final a SEPULVEDA, no porque se aparte del principio del reconocimiento de la soberanía de los pueblos infieles, cosa que no sucede al menos en el fondo del problema, sino porque el enfoque y solución concreto que propugna, hacen que su doctrina parta de unos presupuestos diferentes a los de los autores anteriormente citados.

Si éstos partían de la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, y concebían una comunidad internacional regida por un derecho natural y derecho de gentes iguales en principio para cristianos e infieles, SEPULVEDA va a partir de una no tan precisa distinción de los dos órdenes, pues, en general, los cristianos, por el hecho de serlo, pueden ocupar las tierras de los infieles, como si se tratase de tierras sin dueño, y de su teoría de que los más civilizados deben regir a los no civilizados. Con ello descarta la posibilidad de construir una comunidad internacional de la especie humana, donde fieles e infieles estuviesen dotados de iguales derechos y deberes jurídico-internacionales.

De esta forma, reconoce la soberanía y los derechos públicos de los infieles sólo en tanto en cuanto los pueblos cristianos y civilizados no procedan a su conquista, pues ante éstos los infieles dejan de ser soberanos.

Pero veamos sus propias palabras referidas como es lógico a las Indias: "Tenían, pues, aquellas regiones verdaderos señores y príncipes legítimos, ya que su derecho convenía a la república, en la que a siervos por naturalesa mandaban otros siervos un poco más inteligentes, quienes con propio derecho podían, cada uno en su reino, arrojar a los extranjeros y prohibirles la explotación de las minas de oro y plata, y la pesca de perlas. Pues así como los campos y los predios tienen sus dueños, del mismo modo toda la región y cuanto en ella hay, lo mismo los mares que los ríos, pertenecen a la república y a los príncipes, según enseñan los jurisconsultos, aunque para ciertos usos sean comunes. Así, pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes por el Derecho de gentes, no porque no fueran de nadie, sino porque aquellos mortales que las ocupaban estaban faltos por completo del imperio de los cristianos y de pueblos civilizados..." (119).

Tal doctrina nos la confirma y aclara cuando dice: "Pero ya, por el Derecho de gentes, según el cual las tierras de nadie pasan a poder de los ocupantes, se ha conseguido que el imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los españoles; no porque aquellas regiones carecieran de señores y príncipes legítimos, sino porque aquellas gentes no pertenecían al imperio de ningún príncipe cristiano" (120).

SEPULVEDA, pues, se ve obligado, ante la fuerza de la doctrina que afirmaba la soberanía de los infieles, a construir la suya aceptando al menos parte de la primera. Otro texto nos indica cómo, ante las afirmaciones de los autores de la escuela española, difícilmente se podía sostener a nivel teórico una postura radicalmente diferente. Para cubrir sus espaldas en este sentido dice: "Ahora bien, no trato yo de mantener como doctrina el que los paganos no son verdaderos dueños de sus cosas que adquirieron por

medios justos y buenos, pues como dije anteriormente, no creo que tal opinión sea verdadera, sino lo que pretendo es dar a entender que aquellos son dignos de ser despojados de sus bienes por los cristianos..." (121).

Esta postura que trata de conciliar la doctrina dominante con su planteamiento imperialista recuerda en algunos aspectos la postura realista de los reyes y políticos españoles y portugueses en su conquista de tierras infieles a lo largo del siglo IV, cuando, sin negar que los pueblos africanos tuvieran reyes y príncipes que gobernasen como soberanos, mientras no procedían los cristianos a su conquista, consideraban, sin embargo, sin valor alguno su soberanía frente a la expansión de los Estados cristianos, que aplicaban respecto de ellos los títulos del descubrimiento y ocupación, acompañados del animus fidei, considerando a sus efectos, por el hecho de ser infieles, aquellas tierras como res nullius.

Si la doctrina de SEPULVEDA sobre la soberanía de los infieles nos trae ecos medievales, la que desarrolla VELAZQUEZ SALAZAR va a ser ni más ni menos que la expresión en pleno siglo XVI de la corriente doctrinal negadora del dominio y soberanía de los infieles que, frente a la tomista, viene representada a lo largo de la Edad Media principalmente por el Ostiense.

VELAZQUEZ SALAZAR va a constituir una excepción dentro de la corriente común, reconocedora de tal soberanía, de los autores españoles. Al no distinguir los órdenes natural y sobrenatural sus conclusiones forzosamente tenían que ser negadoras.

Acabaremos el presente capítulo, dedicado al análisis de la doctrina de la escuela española sobre los pueblos infieles y bárbaros, con todo lo que de revolucionario y moderno hemos visto presenta su teoría, con este ejemplo indudable de pervivencia de concepciones medievales, como la mejor manera de señalar las diferencias y el camino recorrido.

Dentro de esa óptica medieval, dice VELAZQUEZ SALAZAR: "Los infieles, paganos y tiranos, indignamente detentan el poder, ya desótico, ya político y así de nombre como de hecho, por lo cual, a medida que alcanzan un lugar más elevado y una dignidad mayor, tanto más duramente serán atormentados por las hogueras infernales. Prueba esta cuestión en su primera parte la consideración de que lleva indignamente, tanto de nombre como en realidad, tan alto estado todo el que con su conducta ofende a Dios o no le agrada. Ahora bien: cualquiera de los sobredichos o bien ofende a Dios, a tenor de la doctrina que no admite actos indiferentes, según las palabras de San Pablo: Lo que no es según la fe, necado es(...) o al menos no le agradan, como dice el mismo Apostol: Sin fe es imposible agradar a Dios (...). En cuanto a la segunda parte, se prueba teniendo en cuenta que, según San Bernardo, un estado

sublime y una vida infima son una abominación ante Dios. De consiguiente, cuanto más alto es el estado y más infima la vida, tanto más odiosos son a Dios, y cuando con arreglo a la medida del delito se señalará el modo de los castigos, la situación y dignidad más altas serán con mayor dureza castigadas, que es lo que nos proponíamos demostrar" (122).

- (1) CAYETANO, Tomás de Vio. In 2.2., q. 66, art. 8 (cit. por LETURIA, Pedro de. Las grandes bulas... art. cit. p. 164)
- (2) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 9 (ed. Pereña, p. 51-53); De temperantia (Fragmento) (ed. BAC, p. 1047 y 1048). Comentarios a la Secunda Secundae. De Fide, Spe et Charitate, q. 10, art. 8, 3^ª 13 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 192-196); q. 10, art. 10, 2 (ed. cit., tomo I, p. 201).
- (3) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, q. 66, art. 8, 6 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 345 y 346).
- (4) VITORIA, Francisco de. De Iure belli, 36-38 (ed. BAC, p. 841-843), 42-48 (ed. cit. p. 846-850)
- (5) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae. De Fide, Spe et Charitate, q. 10, art. 8, 1 (ed. cit., tomo I, p. 191)
- (6) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q. 3, art. 5 (ed. I.E.P. tomo III, p. 430 y 431)
- (7) CANO, Melchor. De Dominio indiorum, q. III, 2 (ed. Pereña p. 127)
- (8) CANO, Melchor. op.cit. q. III, 3 (ed. cit. p. 127)
- (9) CANO, Melchor. op.cit. q. III, 13 (ed. cit. p. 143)
- (10) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 53)
- (11) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado de las doce dudas, 12ª duda (ed. BAE, tomo V, p. 487-490)
- (12) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I, prólogo (ed. BAE, tomo I, p. 14).

- (13) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. BAE, tomo V, p. 377-379). Dice así: "Pero hay muchas diferencias entre aquestas donaciones por lo cual dijimos en el corolario diferentemente según la diversidad de los infieles. Y es esta: que las donaciones del reino de Hierusalem y de los de África y los semejantes, usurpados y detenidos tiránicamente por los infieles, cuales son los moros e turcos, hostes públicos y enemigos, manifiestos perseguidores nuestros y de nuestra católica fee, cuando de aquellos reinos faltase dueño y del legítimo señor sucesor, perténece a la Sede apóstólica de derecho divino e por auctoridad de su presidencia universal y apostolado e la jurisdicción que en el mundo alcanza proveer a los tales reinos de príncipe y rey cristiano, y éste en favor de la fee e religión cristiana y culto divino... Muy diferente de las dichas es la donación, y concesión, y la razón della, que hizo e hiciese a los reyes cristianos la Sede Apostólica, de los reinos y siervos que tienen y poseen los infieles que nunca la fee recibieron ni oyeron, ni si eran cristianos en el mundo supieron ni creyeron, como clara parece la razón de la diferencia. Lo primero, porque no se funda sobre que tengan los tales infieles nuestros reinos e tierras, como sean propios suyos e, por consiguiente, libres y exemptos de toda sujeción de otro superior, sino los suyos y de todo obediencial reconocimiento. Lo segundo, ni se funda sobre injuria ni daño que nos hayan hecho. Lo tercero, ni porque nos impugnen, infesten o molesten, ni sean enemigos de nuestra fe. Lo cuarto, ni porque ensucien o contaminen con sus vicios y ceremonias nuestras tierras, porque no ensucian sino las suyas..."
- (14) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXVI y CCLXVII (ed. BAE, tomo IV, p. 440-444) : "Pero es clara la diferencia que hay entre los infieles... porque unos infieles y bárbaros hay que la infidelidad que padecen es pura negativa, que quiere decir que nunca oyeron nuevas de Cristo y de nuestra fe ni doctrina, y así se dicen infieles porque no tienen la fe, como son propiamente los que llamamos gentiles.." (p. 440). "Otros infieles y bárbaros hay cuya infidelidad es diferente de la de los procedentes, y ésta es y se llama contraria, según la contrariedad que tienen a la fe, conviene a saber: que oidas las nuevas del Evangelio, rehusan de recibirlo y resisten a la predicación dél, sabiéndolo que resisten, por puro aborrecimiento que tienen a nuestra fe y nombre de Cristo, y no sólo rehusan de recebilla y de oilla, pero impug-

- nan y persiguenla, y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirían; en los cuales se perfecciona propiamente la razón de la verdadera infidelidad y el pecado della" (p. 441).
- (15) MOTOLINIA, Fray Toribio. Memoriales. Epístola proemial. (ed. BAE, p. 8 y 9). También en: Historia de los Indios de la Nueva España. Epístola proemial. (ed. BAE, p. 199)
- (16) ESPERABE DE ARTEAGA, Jesús. "El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Bañez". A.A.F.V., V (1932-33), p. 162-163)
- (17) SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las Islas Filipinas (ed. Hanks. Cuerpo de documentos del siglo XVI p. 125 y 126).
- (18) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 4, 8 (ed. I.E.P. tomo III, p. 231 y 232).
- (19) AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas (ed. Hanks. Cuerpo de documentos del siglo XVI, p. 72)
- (20) AVALOS, Melchor de. op.cit. (ed. cit. p. 100)
- (21) SILVA, Juan. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias. Madrid, 1621, fol. 19
- (22) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo.... (ed. Losada p. 44).
- (23) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 15 (ed. Pereña p. 29 y 30)
- (24) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 17 (ed. Pereña, p. 97)
- (25) VITORIA, Francisco de. De Temperantia (fragmento) (ed. BAC, p. 1039)
- (26) VITORIA, Francisco de. De temperantia, 5 (ed. BAC, p. 1026)
- (27) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, I, q, 4, art. 5 (ed. I.E.P., tomo I, p. 37)

- (28) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 2 (ed. cit. tomo II, p. 290); IV, q. 4, art. 2 (ed. cit. tomo II, p. 307); V, q. 3, art. 5 (ed. cit. tomo III, p. 430 y 431).
- (29) COVARRUBIAS, Diego de.. De Iustitia belli adversus indos, 17 (ed. Pereña, p. 205 y 207)
- (30) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXIV - CCLXVII, y Epílogo (ed. BAE, tomo IV, p. 434-445). Apología (cit. por LOSADA, Angel. "La Apología , obra inédita.." Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo CLXII (1968) p. 207-211).
- (31) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXIV (ed. cit. tomo IV, p. 434). Una clasificación similar, aunque solo de tres grupos, por cuanto no incluye el cuarto, el que se refiere a todos los no cristianos como bárbaros, la encontramos en: Aquí se contiene una disputa o controversia (Ed. BAE, tomo V, p. 307 y 308).
- (32) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. cap CCLXIV (ed. cit. tomo IV, p. 434)
- (33) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. cap. CCLXIV (ed. cit. tomo IV, p. 436).
- (34) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. cap. CCLIV (ed.cit. tomo IV, p. 435).
- (35) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXV (ed. cit. tomo IV, p. 436 y 437)
- (36) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. cap CCLXVI (ed.cit. tomo IV, p. 439)
- (37) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Epílogo (ed. cit. tomo IV, p. 444)
- (38) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Epílogo (ed.cit. tomo IV p.444)
- (39) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit Epílogo (ed. cit. tomo IV, p.445)
- (40) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Epílogo (ed. cit. tomo IV p.445)

- (41) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. XLVI (ed. cit. tomo III, p. 155); cap. CXCV y CXCVI (ed. cit. tomo IV, p. 204-210); cap. CCLXII (ed. cit. tomo IV, p. 427 y 428); cap. CCLXIII (ed. cit. tomo IV, p. 430). Historia de las Indias, Lib. III, cap. CLI (ed. BAE, tomo II, p. 539); entre otras obras.
- (42) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Prólogo (ed. cit. tomo I, p. 10 y 11)
- (43) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias. Prólogo (ed. cit. tomo I, p. 11 y 12).
- (44) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, Epílogo (ed. cit. tomo IV, p. 445)
- (45) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Epílogo (ed. cit. tomo IV p. 445)
- (46) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 22 (ed. Poreña, p. 299 y 301)
- (47) PEÑA, Juan de la. op.cit. 22, (ed. cit. p. 301)
- (48) PEÑA, Juan de la. op.cit. 22 (ed. cit. p. 301)
- (49) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. I, ca. . VIII (ed. BAE, p. 413). En otra parte de la misma obra, Lib. II, cap. V (ed. cit. p. 439 y 440) dice: "Porque éste es, en suma, el asunto que importa, que los bárbaros no son tales por naturaleza, sino por gusto y por hábito; son niños y dementes por afición, no por su ser natural..."
- (50) ACOSTA, José de. Historia natural y moral de las Indias, Lib. I, cap. XXIV (ed. BAE, p. 38)
- (51) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute. Proemio (ed. BAE, p. 392)
- (52) ACOSTA, José de. op.cit. Proemio (ed. cit. p. 392 y 393)
- (53) ACOSTA, José de. Op.cit. Proemio (ed. cit. p. 393)

- (54) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. I (ed. cit. p. 429); Lib. II, cap. III (ed. cit. p. 433); Lib. II, cap. VIII (ed. cit. p. 443); Lib. II, cap. XIV (ed. cit. p. 453)
- (55) ACOSTA, José de. Historia natural y moral de las Indias Lib. VI, cap. XI y XII (ed. cit. p. 191-193); Lib. VI cap. XV (ed. cit. p. 195 y 196); Lib. VI, cap. XXIV). (ed. cit. p. 203)
- (56) ACOSTA, José de. Historia natural y moral de las Indias, Lib. VI, cap. I (ed. cit. p. 182)
- (57) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. VI, cap. XIX (ed. cit. p. 198 y 199)
- (58) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 5 (ed. Pereña, p. 155 y 157)
- (59) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 25
- (60) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 22 y 23
- (61) MOTOLINIA, fray Toribio. Memoriales, II, cap. VI y VII (ed. BAE, p. 141-145)
- (62) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho VI, disp. 71, 1 (ed. Fraga, tomo VI, vol. 2, p. 668)
- (63) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium I, 10, 4-12 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 233-237)
- (64) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, introd., 24 (ed. cit. tomo I, p. 16)
- (65) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 10, 9 (ed. cit. tomo I, p. 236)
- (66) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey, Lib. III, 15 (ed. Losada, p. 107 y 108)
- (67) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Exhortación a la guerra contra los turcos, 4-8 (ed. Losada, p. 6-11)

- (68) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey
Lib. I, 27 (ed. Losada, p. 64)
- (69) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan. Præfatio in sequentes quaestiones
(ed. Hanke. Cuerno de documentos del siglo XVI, p. 45):
"Estos naturales eran de continuo corruptores, así como
transgresores de los preceptos divinos, pues estaban corrompi-
dos por su perversa voluntad y por los carnales afectos, y no
nían por obra los excesos de la carne... Corrompiáanse, ade-
más, por perversidad de juicio, complaciéndose fantásticamen-
te en muchas cosas como brutos y no como seres capaces de
razón".
- (70) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum...
VIII, 2 (ed. Zurita, p. 164): "En tan apartadas regiones de
la tierra, no se podía esperar que hombres flacos, de mengua
do juicio, de costumbres perdidas, y tornadizos de suyo, per-
severasen en la fe, si no les prestasen el calor de su roga-
zo Reyes Católicos...; de no ser así era muy de temer que
los recién bautizados ante el mal ejemplo de los suyos, sus
crímenes y parricidios y sobre todo los mandatos y penas
de sus gobernantes, hiciesen presto traición a su fe, de lo
cual dan hoy triste testimonio China y Japón...". También:
op.cit. IX, 17 y 19 (ed. cit. p. 190 y 191)
- (71) CORTES, Fernando. Cartas de relación, II (ed. BAE, p. 18 y 19):
"La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración, que
aunque mucho de lo que della podría decir deje, lo poco que
diré creo es casi increíble, porque es muy mayor que Granada
y muy más fuerte, y de tan buenos edificios y de mucha más
gentes que Granada tenía al tiempo que se ganó... Finalmente,
que entre ellos hay toda manera de buena orden y policía, y
es gente de toda razón y concierto; y tal que lo mejor de
Africa no se lo iguala... Creese que deben de tener alguna
manera de justicia para castigar los malos, porque uno de los
naturales desta provincia hurtó cierto oro á un español, y yo
le dije á aquel Magiscazin, que es el mayor señor de todos,
y ficiéron su pesquisa... y me lo entregaron con el oro, y me
dijeron que yo lo hiciese castigar...". También: op.cit.
III (ed. cit. p. 95).
- (72) CORTES, Fernando. op.cit., II (ed. cit. p. 34)
- (73) CORTES, Fernando. op.cit. I, (ed. cit. p. 10)

- (74) LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia general de las Indias 1^a Parte (ed. Barcelona, 1965, tomo I, p. 373 y 374): "Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que ninguna otra generación.. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad sino es en provecho suyo; son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades; se precian de ser borrachos...; se emborrachan también con humo y con ciertas hierbas que los saca de quicio; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen...; no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos pues nunca perdonan; inimicisimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden, no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; son cobardes como liebres, sucios como puerco; comen piojos, arañas y gusanos crudos donde quieran que los encuentran; no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que aquellas cosas son para Castilla y no para ellos, y que no quieren mudar de costumbres ni de dioses; no tienen barbas, y si alguna les nace, se la arrancan; con los enfermos no usan piedad ninguna... Quanto más crecen se hacen peores; hasta los diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; pero de allí en adelante se vuelven como brutos animales; en fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o cortesía".
- (75) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias, Lib. III, cap. VI (ed. BAE, tomo I, p. 67) "Esta gente, de su natural, es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia". También: op.cit. Lib. VI, cap. IX (ed. cit. tomo I, p. 168)
- (76) HANKE, Lewis. "El papa Paulo III y los indios de América". Estudios sobre Fray Bartolomé de LAS CASAS... Caracas, 1968 p. 57-88. HERA, Alberto de la. "El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula Sublimis Deus y los problemas indianos que la motivaron" A.H.D.E. tomo XXVI (1956) p. 89-181)

- (77) VITORIA, Francisco de. De potestate civili, 9 (ed. BAC, p. 165)
- (78) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae, De Fide, Spe et Charitate, q. 10, art. 10, 1 y 2 (ed. cit., tomo I, p. 200 y 201).
- (79) VITORIA, Francisco de. De potestate Ecclesiae I, q. I, 8 (ed. BAC, p. 249) También: op.cit. q. III, 3 (ed. cit. p.294)
- (80) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 16 (ed. Pereña, p. 30 y 31)
- (81) VITORIA, Francisco de. op.cit. 2, 1-24 (ed. cit. p. 32-75), y especialmente: op.cit. 2, 10 (ed. cit. p. 54) y 2, 23 (ed. cit. p. 73)
- (82) VITORIA, Francisco de. op.cit. 3, 1-17 (ed. cit. p. 76-99), y especialmente op.cit. 3, 7 (ed. cit. p. 86 y 87); 3, 10 (ed. cit. p. 89), y 3, 16 (ed. cit. p. 95)
- (83) SOTO, Domingo de. De dominio, 32 (ed. Brufau, p. 159)
- (84) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. I.E.P. tomo II, p. 302). También: op.cit., V, q. 3 art. 3 (ed. cit. tomo III, p. 423).
- (85) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. I, 11 (ed. Pereña, p. 103).
- (86) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 10, 2 (ed. Fraga, p. 86). También: op.cit. II, parag. 10, 3 (ed. cit. p. 92 y 93) y parag. 10, 4 (ed. cit. p. 95); De Iustitia belli adversus indos, 26 (ed. Pereña, p. 217); 40 (ed. cit. p. 229 y 231).
- (87) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 47-53)
- (88) CARRANZA, Bartolomé de. op.cit. (ed. cit. p. 41)
- (89) CARRANZA, Bartolomé de. op.cit. (ed. cit. p. 45)
- (90) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú. (ed. Losada, p. 35, 43-47, 53, 59, 61, 69, 73, 171).

- (91) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I, Prólogo (ed. BAE, tomo I, p. 14); Lib. I, cap. CIV (ed. cit. tomo I, p. 290); Lib. I, cap. CXXII (ed. cit. tomo I, p. 326); Lib. I, cap. CXXIV (ed. cit. tomo I, p. 332); Lib. I, cap. CXXV (ed. cit. tomo I, p. 334); Lib. I, cap. CLXXVI (ed. cit. tomo I, p. 469); Lib. II, cap. XIX (ed. cit. tomo II, p. 53 y 54); Lib. II, cap. XXVII (ed. cit. tomo II, p. 69); Lib. III, cap. XI (ed. cit. tomo II, p. 194); Lib. III, cap. LV (ed. cit. tomo II, p. 303).
- (92) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Propositiones X-XIII (ed. BAE, tomo V, p. 251 y 252).
- (93) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen una disputa o controversia (ed. BAE, tomo V, p. 343)
- (94) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. BAE, tomo V, p. 383-385, 390 y 391)
- (95) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado de las doce dudas. (ed. BAE, tomo V, p. 486-489)
- (96) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam, Primum principium (ed. FCE. Tratados, II, p. 1239); Secundum principium (ed. cit. p. 1247); Tertium principium (ed. cit. p. 1255).
- (97) LAS CASAS, Bartolomé de. Apología (cit. por LOSADA, Angel, "La 'Apología', obra inédita"... Boletín Real Acad. Historia, tomo CLXII (1968), p. 212-214).
- (98) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. cit. tomo V, p. 383)
- (99) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. (ed. cit. tomo V, p. 385)
- (100) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú (ed. Losada, p. 295-303, 315, 343 y 345, 349, 375-381). Carta al maestro fray Bartolomé de Carranza de Miranda (ed. BAE, tomo V, p. 349) Historia de las Indias, Lib. I, cap. C (ed. BAE, tomo I, p. 280) Lib. II, cap. XXXVIII (ed. cit. tomo II, p. 95); Lib. II, cap. LXI (ed. cit. tomo II, p. 150); Lib. II, cap. LXIV (ed. cit. tomo II, p. 157); Lib. III, cap. LVIII (ed. cit. tomo II, p. 310); Lib. III, cap. LXIII (ed. cit. tomo II, p. 321 y 322). Tratado de las doce dudas, 11ª duda (ed. BAE, tomo V, p. 484, 501, 503, 522 y 523 y 531)..

- (101) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia... (en el propio título de la obra) (ed. BAE, tomos III y IV). Memorial de remedios para las Indias (ed. BAE, tomo V, p. 32 y 33). Memorial de remedios (1513) (ed. BAE, tomo V, p. 35). Entre los remedios (ed. BAE, tomo V, p. 70). Memorial de remedios (1542) (ed. BAE, tomo V, p. 120). Brevísima relación de la destrucción de las Indias (ed. BAE, tomo V, p. 135). Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas (ed. BAE, tomo V, p. 253, 257). Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed. BAE, tomo V, p. 350, 352, 391-415). Apología (cit. por LOSADA, Angel, art. cit. Boletín Real Academia Historia, tomo CLXII (1968) p. 207). Carta de Bartolomé de las Casas a Domingo de Soto (ed. Pereña como Apéndice a De Regia Potestate, p. 123). Sobre la Vera Paz; puede verse entre otras obras: SAINT-LU, André. La Vera Paz, esprit évangélique et colonisation. París, 1968
- (102) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú (ed. Losada, p. 89-93, 97 y 99, 161-165, 379 y 381, 287-293). De Regia Potestate (ed. Pereña, p. 24-28). Historia de las Indias, Lib. I, Prólogo (ed. BAE, tomo I, p. 14); Lib. III, cap. XI (ed. cit. tomo II, p. 195); lib. III, cap. LV (ed. cit. tomo II, p. 303 y 304); Lib. III, cap. LVI (ed. cit. tomo II, p. 307). Entre los remedios (ed. BAE, tomo V, p. 94). Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas (ed. BAE, tomo V, p. 253) Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed. BAE, tomo V, p. 352, 400-402, 412, 416-423). Tratado de las doce dudas (ed. BAE, tomo V, p. 484 y 485, 491, 535). Condención de las encomiendas (ed. Pereña, como Apéndice a De Regia Potestate, p. 125-127). Carta al maestro fray Bartolomé de Carranza de Miranda (ed. BAE, tomo V, p. 444 y 445). Memorial de fray Bartolomé de las Casas y fray Rodrigo de Andrade al Rey (ed. BAE, tomo V, p. 184). Memorial del obispo Bartolomé de las Casas y Fray Domingo de Santo Tomás (ed. BAE, tomo V, p. 465)
- (103) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 9 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 43).
- (104) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II^o disp. 27, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 408). También: op.cit., VI, disp. 73, 4 (ed. cit. tomo VI, vol. 2, p. 723).
- (105) MOLINA, Luis de. Los seis Libros de la justicia y el derecho, II, disp. 34, 9 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 492-495); II, disp. 34, 15-20 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 501-505); II, disp. 35, 15 (ed. cit. tomo I, vol. p. 525).

- (106) VASCONES, Fray Juan de. Petición en derecho para el Rey Nuestro Señor en su Real Consejo de las Indias... (ed. Hante Cuerno de documentos, p. 303).
- (107) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 4, 8 (ed. I.E.P., tomo II, p. 231); III, 9, 13 (ed. cit. tomo II, p. 266); III, 30, 3 y 4 (ed. cit. tomo II, p. 369); De legibus, III, introd., 2 (ed. cit. tomo II, p. 197); III, 5, 1 (ed. cit. tomo II, p. 210); III, 5, 7 (ed. I.E.P., tomo II, p. 212); III, 6, 1 (ed. cit. tomo II, p. 215); III, 10, 2 (ed. cit. tomo II, p. 233); De bello, 5, 4 (ed. Pereña, p. 155). De fide, disp. XVIII, 1, 8 (ed. Pereña, p. 372); 2, 6 (ed. cit. p. 378 y 379); 3, 5 (ed. cit. p. 387); 4, 3 (ed. cit. p. 394); 4, 8 (ed. cit. p. 398); 5, 4 (ed. cit. p. 404).
- (108) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 8, 13 (ed. cit. tomo II, p. 261).
- (109) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias..., fol. 16.
- (110) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos?, 22 (ed. Pereña, p. 301).
- (111) VERACRUZ, Alonso de. De dominio infidelium et iusto bello, fol. 21 y 22 (cit. por ALMANDOZ CARMENDIA, José Antonio. Fray Alonso de Veracruz O.E.S.A. y la encomienda indiana en la Historia eclesiástica novo-hispana (1522-1556), tomo I, p. 223-225).
- (112) BAÑEZ, Domingo. De Jure et Justicia Decisiones: Preambulum de Dominio. Ad Quaestionem LXII, q. X, art. X (cit. por: ESPERABE DE ARTEAGA, Jesús. "El Derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Bañez". A.A.F.V., V (1932-33), p. 165).
- (113) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. V (ed. BAE, p. 437). Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 2-7 (ed. BAE, p. 335-343).
- (114) SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de

..//..

- (114) las islas Filipinas (ed. HANKE, Cuerpo de documentos, p. 126, 128).
- (115) BENAVIDES, Padre Fray Miguel de. Instrucción para el gobierno de las Filipinas y de cómo los an de regir y gobernar aquella gente (ed. HANKE, Cuerpo de Documentos, p. 200, 209, 216, 219).
- (116) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, III, 2 (ed. Pereña, p. 14 y 15).
- (117) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum... VI, 37 (ed. Zurita, p. 99); VI, 89 (ed. cit. p. 139); XII, 5 (ed. cit. p. 245); XII, 10 (ed. cit. p. 248).
- (118) FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias. Lib. XXVI, cap. XXVI (ed. BAE, tomo III, p. 115). También: op. cit. Lib. XLVIII, cap. VI, (ed. cit. tomo V, p. 229).
- (119) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 83).
- (120) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op. cit. (ed. Losada, p. 82).
- (121) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op. cit. (ed. Losada, p. 90).
- (122) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan. Præfatio in sequentes quaestiones (ed. HANKE. Cuerpo de documentos, p. 52).

Cap. 11.- RELACIONES ENTRE ESTADOS CRISTIANOS E
INFIELES (I).

1. Consideraciones generales, p. 582.
2. Poder de la Iglesia sobre los infieles, p. 585.
3. Igualdad de poder entre príncipes cristianos e infieles, p. 594.
4. Relaciones pacíficas:
 - a) Derecho de gentes y ius humanae societatis, p. 595.
 - b) Ius communicationis y ius commercii, p. 596.
 - c) Derecho de misión, p. 619.
 - d) Los cristianos súbditos de príncipes infieles, p. 653.

Notas, p. 660.

Capítulo 11º - RELACIONES ENTRE ESTADOS CRISTIANOS E INFIELES (I)

1. Consideraciones generales

De acuerdo con su concepción de la comunidad internacional y del derecho de gentes, los autores de la escuela española no se limitan a reconocer la legitimidad soberana de los príncipes infieles y los derechos públicos y privados de sus pueblos, sino que establecen la necesidad de la interrelación y convivencia entre cristianos e infieles bajo el ordenamiento jurídico internacional que constituye el derecho de gentes.

Las relaciones entre los pueblos del mundo, cristianos e infieles, se presentaban, así, como la base sobre la que surgía la comunidad internacional.

Estas relaciones, pacíficas o bélicas, aparecen reguladas y sometidas al derecho natural y al derecho de gentes, que en principio era idéntico para todos los pueblos.

Las relaciones pacíficas entre cristianos e infieles constituían el orden normal dentro de la concepción internacional de la escuela, y solo se transformaban en bélicas cuando alguno de los pueblos injuriaba a otro o violaba el derecho de gentes, dando lugar a alguna justa causa de guerra. El hecho mismo de que, según estos autores, el fin de la guerra fuese la paz, nos demuestra cómo el principio rector de la comunidad internacional es la paz, de forma que el estado de paz constituye la razón de ser de la misma y la guerra solo sea algo accidental, un medio para lograr la paz (1).

Si nuestros autores van a ocuparse principalmente de la cuestión de los títulos legítimos en su realización a través de las relaciones bélicas entre cristianos e infieles no va a ser porque estimen que esas relaciones sean las dominantes y las normales entre pueblos de distinta religión o civilización, sino que es a consecuencia de la forma en que surge el problema de las relaciones con los infieles.

Es ante el descubrimiento y conquista de las nuevas tierras y pueblos, y a posteriori en gran medida, que los autores de la escuela española, se ocupan de la cuestión de las relaciones con los infieles. Lógico es, pues, que, dada la magnitud del problema planteado, el de la justicia o injusticia de la conquista de casi todo un continente, fuese el tema de los justos títulos en su ejecución a través del derecho de guerra el que contrase su opinión.

A esta razón explicativa del predominio de la cuestión de las justas causas de guerra en los estudios de la escuela española, hay que añadir otra de no poca importancia. Y es el peso de toda una tradición antigua y medieval que, especialmente desde San Agustín, había ido desarrollando la cuestión del ius belli, con preferencia a cualquier otro tema internacional. Los autores españoles llegado el momento de tratar de los infieles se encontraron con que había una teoría de la guerra justa que satisfacía plenamente los nuevos planteamientos surgidos a raíz del descubrimiento y conquista de América, mientras que existía el casi absoluto vacío por lo que a una teoría de las relaciones pacíficas internacionales entre los pueblos se refería. Si en el primer punto tenían, en sus análisis de las relaciones entre los pueblos cristianos e infieles, una base clara de partida, la teoría de la guerra justa, en el segundo tenían que dar a la luz prácticamente toda una nueva doctrina, sin claras y precisas apoyaturas conceptuales. De ahí, la enorme dificultad de esta última labor, que explica, salvo quizás el caso de VITORIA que nos deja una diáfana concepción de la comunidad internacional, el predominio del tema de las justas causas de guerra contra los infieles, al plantearse los autores españoles la cuestión de las relaciones entre pueblos cristianos y no cristianos.

Pero si la cuestión que más ocupa a la escuela española es la de las relaciones bélicas, no por ello olvida, como dijimos, el tema de las relaciones pacíficas de todo tipo, hasta el punto de que se constituyen estas últimas en las principales, las normales. Quizás en esto, por ser las corrientes y básicas, haya que encontrar otra de las razones de la menor atención que les dedican. Lo normal no llama la atención, mientras que lo anormal, como es la guerra, obliga a pensar en ello. Es lo que había sucedido durante la Edad Media entre los autores que se ocupaban de temas internacionales, y es lo que va a suceder ahora.

El principio dominante de todas las relaciones, del tipo que sean, va a ser el de la igualdad soberana y jurídica de los pueblos, independientemente de su religión, civilización o raza. Sin embargo, en el desarrollo concreto de las cuestiones planteadas, las excepciones a dicho principio, en favor de los pueblos cristianos,

van a ser numerosas y significativas. Unas veces, como excepción a principios comunes a cristianos e infieles, otras, como derechos y deberes internacionales exclusivos de los pueblos cristianos, los autores de la escuela española van a debilitar el principio primero, concediendo a los pueblos cristianos una primacía dentro de la comunidad internacional. Con todo, ello no destruye el acierto y novedad de los planteamientos que se hacen.

Por último y antes de pasar a cuestiones formales, queremos hacer dos aclaraciones.

Una, que cuando hablamos de relaciones entre pueblos cristianos e infieles, lo hacemos de acuerdo con la concepción vitoriana del derecho de gentes como ordenamiento regulador de las relaciones interestatales e individuales, sin limitar aquéllas a las simples relaciones entre poderes soberanos, sino con toda la amplitud que lleva consigo el término internacional, como comprensivo de todo tipo de relaciones que transpasen las fronteras de un Estado y afecten a otro.

Otra, que al referirnos al derecho de misión lo hacemos en un sentido muy amplio, que no se limita al simple derecho de predicar el Evangelio, que es el sentido estricto del término, sino que lo empleamos como comprensivo de todas las manifestaciones a través de las cuales se produce una actuación de la Iglesia, ya por sí misma, ya a través de los príncipes cristianos, en razón de la fe, sobre los pueblos infieles, sea para predicar la religión cristiana, sea para proteger a los predicadores, sea para intervenir por la negación del derecho de misión propiamente dicho, o para defender a los fieles súbditos de los príncipes infieles, es decir, abarcamos con el término derecho de misión cualquier intervención pacífica o bélica que tenga por motivo directo la propagación de la fe o la defensa o conservación de la religión cristiana entre los pueblos infieles.

Y lo hacemos así, porque, respecto de los infieles, es del derecho de predicar el Evangelio y defender esa predicación y a los convertidos que se derivan, en mayor o menor grado, todas las demás intervenciones por razón de religión. Claro que esta apreciación no tendrá valor cuando pasemos a estudiar en concreto los títulos legítimos de intervención, donde habremos de matizar.

La importancia y extensión de la materia a tratar dentro del epígrafe de las relaciones entre Estados cristianos e infieles nos ha llevado a dividir en tres capítulos el tema. El primero dedicado a las relaciones pacíficas, y los dos últimos, a las bélicas, división que empero somos conscientes deja bastante que desear.

Han sido necesidades expositivas las que nos han orientado a aceptar dicha división, sin que por ello dejemos de tener clara la última interrelación que entre uno y otro tipo de relaciones existe, como lo demuestran instituciones como la alianza, derecho de misión y el ius communicationis et commercii, por no referirnos sino a las fundamentales. Toda relación pacífica lleva en sí el germen de una relación bélica, caso de injuria o violación del derecho de gentes en la primera. Todo título legítimo implica la posibilidad de una causa justa de guerra.

Creemos, a pesar de ello, que una tal división era operativamente necesaria.

Finalmente, queremos advertir que iniciamos este capítulo con dos epígrafos introductorios.

Uno, que en cierta manera escapa al enfoque del resto, como es el del Poder de la Iglesia sobre los infieles. La razón de éste está en que creemos indispensable para la exacta comprensión de las relaciones entre pueblos cristianos e infieles, la exposición, aunque sea brevísima, de las ideas que los autores españoles tienen respecto al poder de la Iglesia sobre los no cristianos. Forzados, pues, a ocuparnos de ello, era, con todo lo que de chocante pueda tener, en este capítulo donde tenía una más lógica cabida.

Otro, el de la cuestión relativa a la igualdad de poder entre príncipes cristianos e infieles, que enlazando con lo anterior nos lleva ya directamente al estudio concreto de las relaciones entre pueblos de distinta religión.

2. Poder de la Iglesia sobre los infieles

En capítulos anteriores hemos tratado ya, en concreto al estudiar las relaciones entre el poder temporal y el espiritual y la negación del señorío universal del papa, de este tema. Sin embargo, la óptica era diferente, pues en el primer caso lo hacíamos como una parte de su teoría del Estado y, por tanto, se planteaba en términos abstractos, y en el segundo era en su aspecto puramente negativo por lo que a la potestad temporal del Romano Pontífice se refería. Era, en consecuencia, necesario plantearse el tema en su aspecto de más interés para nosotros, el del poder de la Iglesia sobre los infieles.

Dado que en los lugares señalados se establecieron los principios y líneas generales de la doctrina de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual y que, al negar el señorío universal del papa, quedaba clara la ausencia de un poder temporal sobre todo el orbe, nos vamos a fijar exclusivamente en lo que hace referencia a los pueblos infieles.

Empero, bueno será que, brevísimamente, recordemos los puntos esenciales de la doctrina de la escuela española del derecho de gentes al respecto. Estos son, en primer lugar, la diferenciación entre las ordenes natural y sobrenatural, así como la armonización entre ellos, que repetidas veces hemos tratado, y en segundo lugar, y consecuencia del primero, el desarrollo de la teoría de la potestad indirecta o per accidens de la Iglesia en lo temporal, que significa únicamente que, al lado de la amplísima potestad que el papa tiene en lo espiritual, propiamente no tiene potestad temporal, salvo en sus territorios, pero si, en cambio puede intervenir en los asuntos temporales en orden al fin espiritual.

Desde esta posición no es difícil deducir la extensión y los límites del poder de la Iglesia sobre los infieles. Poder temporal no tenía, pues no eran sus súbditos. Poder espiritual tampoco, pues no eran fieles. Solo indirectamente, en función de la fe, se le concedía, según los autores, más o menos poder temporal sobre los infieles.

VITORIA, aunque formalmente se contradiga en la elección De potestate Ecclesiae I, sigue al pie de la letra, en lo que al poder de la Iglesia sobre los infieles se refiere, los principios señalados.

En este sentido, de acuerdo con la teoría del poder indirecto, dice: "El Papa no tiene ningún poder temporal sobre esos bárbaros ni sobre los demás infieles" (2). En consecuencia, dice el autor, "aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes y territorios" (3).

Sin embargo, como es lógico, si tiene la Iglesia poder temporal sobre los infieles en orden al fin espiritual, para la conservación y aumento de la fe cristiana. Así, establece VITORIA: "en orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores" (4). Lo que ha de entenderse tanto respecto de los cristianos como de los infieles. Al igual que su afirmación posterior de que "si para la conservación y gobierno de los asuntos espirituales es necesario emplear medios materiales o la espada y autoridad temporal, el Papa podía hacerlo. Y digo que tiene potestad amplísima porque en todo lo que sea necesario para el fin espiritual, y siempre que sea necesario, puede el Papa no sólo todo lo que pueden los príncipes temporales, sino además, quitar y poner príncipes, dividir los reinos y otras cosas parecidas" (5).

Como vemos, VITORIA, que es fiel a la teoría de la potestad indirecta, si bien deja un amplio campo de actuación temporal, y por lo tanto sobre los infieles, al Papa, establece como límites precisos e insalvables su ordenación al fin espiritual, que será el único que de sentido y legitimidad a esas actuaciones. Con todo, el poder de la Iglesia sobre los infieles no es pequeño, como se manifiesta en los textos señalados y, en concreto, en todas sus consideraciones sobre el derecho de misión en sus distintos aspectos y consiguientes derechos de intervención, que veremos más adelante. Este poder, como es natural, se materializa a través de los príncipes cristianos, brazos armados de la religión y encargados de su defensa. En el análisis del derecho de misión queda claro este último aspecto.

En los mismos términos se proclama SOTO, partidario decidido del poder indirecto del papa en lo temporal, con lo que ello supone para los infieles (6).

COVARRUBIAS, siguiendo idéntica doctrina (7), va a ser más explícito. Expresamente dice que la guerra contra los infieles "no la puede tampoco hacer el Romano Pontífice, que no tiene sobre ellos jurisdicción temporal, ni tampoco espiritual, sino en cuanto es necesaria para la tranquilidad y utilidad de la república cristiana" (8). Quedaban, de esta forma, fijados los límites del poder del papa sobre los infieles dentro del propio marco de la potestad indirecta. El significado de la expresión "en cuanto es necesaria para la tranquilidad y utilidad de la república cristiana", encontraba su sentido en todos los aspectos en que se materializaba el derecho de misión, entendido en sentido amplio. Otro texto suyo nos lo demuestra "... pero en cuanto a aquellos que todavía no aceptaron por el bautismo la fe católica, tiene el Sumo Pontífice derecho a anunciarles la ley evangélica, pero de ninguna manera jurisdicción ni espiritual, ni temporal, sino en aquel grado en que sea necesaria para que los infieles no hagan injuria a la religión cristiana..." (9).

En una posición más radical, en cuanto a limitar el poder del papa sobre los infieles, aunque dentro de la potestad indirecta del mismo, se encuentra CARRANZA. El derecho de misión que era, en su sentido amplio, la materialización concreta del poder del papa sobre los no cristianos queda en este autor reducido a términos anormales dentro de la escuela. Parte de la afirmación de que el Romano Pontífice "no tiene potestad temporal y absoluta, a no ser en las tierras que son patrimonio de San Pedro". Postura común a toda la escuela. Pero a continuación dice: "Sobre la tierra de los cristianos tiene el Sumo Pontífice autoridad mixta, por

que puede enmendarlos y corregirlos. En cambio, en la tierra de los infieles no tiene ninguna potestad" (10). Esta última aserción no implicaba, como es natural, la negación de todo derecho de la Iglesia sobre los infieles. La Iglesia por precepto divino tiene derecho a predicar el Evangelio. Pero este derecho no es propiamente de derecho natural. Es lo que establecía CARRANZA, siguiendo en esto la tesis de la escuela. Su diferencia estriba en que esa posible intervención no podía suponer una violación del derecho natural y del derecho de gentes, de los cuales derivaban los derechos de las personas y Estados infieles. En este sentido llegaba a decir: "Más todavía; si toda la república se pusiera de acuerdo para no querer oír otra religión, ni otras leyes distintas de las que ellos tienen, por ese motivo, no pueden ser coaccionados" (11). La tesis tomista, recogida por VITORIA, quebraba así con este autor. Como ha señalado PEREÑA, el derecho era una relación real y puras hipótesis no podían poner en peligro la garantía de la paz internacional. La intervención era solo un derecho de sociedad, es decir, para defensa de los derechos humanos y de la Iglesia (12). El poder de la Iglesia sobre los infieles quedaba de esta forma limitado con relación a la tesis común de la escuela.

En LAS CASAS, volvemos a encontrar la doctrina común, si bien, debido a su preocupación constante y vital por la situación de los indios, la desarrolla in extenso, en toda su obra, referida en concreto a los infieles. Es por ello y por su escolasticismo expositivo que nos fijaremos un poco más en detalle en ella.

Como es natural, el autor sigue en toda su exposición la vía intermedia del poder indirecto. En este sentido, al exponer su doctrina sobre el poder de la Iglesia parte de esa afirmación: "El Papa romano y Sumo Pontífice, canonicamente elegido y entronizado en la apóstolica Silla, es sucesor de San Pedro y vicario soberano e universal de no puro hombre, sino hombre y Dios Jesucristo, e tiene su poder sobre todo el mundo que contiene y comprende fieles e infieles, y sobre los bienes y cosas temporales y estados seculares dellos, tanto y no más cuanto le pareciere según recta razón que es menester e conveniente para guiar y enderezar e encaminar los hombres fieles e infieles (aunque diferentemente), a los unos e a los otros, en el camino de la vida eterna, y por consiguiente, para quitar los obstáculos e impedimentos de la consecución della, lo cual es decir in ordine ad finem spiritualem" (13).

En base a tal principio, procede a continuación a su desarrollo concreto.

Ante todo, y al objeto de comprender su doctrina, se ha de indicar que el autor parte de la distinción escolástica entre la sujeción en potencia o en hábito y en acto, como categorías que expresan dos tipos radicalmente diferentes de sujeción. Es, así, en el primer sentido, en potencia o en hábito, que proclama, en términos generales, que los infieles están sometidos a la Iglesia, sin que ello implique un sometimiento real y actual de los mismos, sino solo el que puedan serlo, dado que Cristo, y, en consecuencia, el papa es pastor de todas las almas y está obligado a la propagación del cristianismo (14). En cambio, no todos los infieles están sometidos a la Iglesia, en acto, sino sólo aquellos que lo están prácticamente, o porque se convirtieron o porque sin convertirse son súbditos de la Iglesia, o porque se dió alguna causa justa para someterlos.

Al mismo tiempo, distingue LAS CASAS entre la jurisdicción voluntaria y la contenciosa. La primera "es de tal natura que por ella no pueden los que no quisieron obedecella ser constreñidos". Esa jurisdicción voluntaria la posee el Romano Pontífice, que "puede usar y ejercer en todos los infieles del mundo que fueron en su tiempo o hallare voluntarios directa y principalmente, empero, sin coacción ni fuerza alguna, conviene a saber, ~~auxiliándose~~ ~~por medio de idóneos ministros...~~ enviándolos a convidar y a rogar y persuadir que vengán por el rescibimiento de la fe y del Santo baptismo a las bodas del Hijo de Dios, Jesucristo, por medio de idóneos ministros... la cual si recibir no quisieren, no los puede compeler ni ejercitar en ellos por esta causa, violencia ni dar pena alguna" (15). La segunda, la contenciosa, "que quiero decir forzosa, que se puede ejercitar por el juez en los que propiamente son súbditos, aunque los pese o no quieran sufrilla". De esto, "puede por auctoridad de Cristo, e así divina, el Summo Pontífice usar y ejercer contra todos los infieles del mundo, no siempre ni en todo caso, sino por ciertas causas que pusimos en la dicha nuestra Apología..." (16).

De acuerdo con esto, para el autor, la Iglesia y, como es lógico, también los príncipes cristianos, pueden tener poder o jurisdicción contenciosa y en acto sobre los infieles de tres formas diferentes.

En primer lugar, cuando los infieles son ya de por sí en acto súbditos de la Iglesia o de los príncipes cristianos. Es el caso de los herejes, judíos y mahometanos que son súbditos de los mismos.

En segundo lugar, cuando la jurisdicción que la Iglesia o los príncipes cristianos tienen ya de por sí en hábito sobre los infieles se reduce a acto por darse alguna de las seis circunstancias que LAS CASAS considera como justas causas para su sometimiento por los príncipes cristianos, y que estudiaremos en detalle en el lugar correspondiente.

Y en tercer lugar, en el caso de la llamada jurisdicción voluntaria, cuando los infieles aceptan voluntariamente tal jurisdicción, al aceptar libremente el bautismo. En otras palabras, la jurisdicción voluntaria del papa, en cuanto está obligado a predicar el Evangelio por todo el mundo, se extiende a todos los infieles, de forma que si se hacen cristianos esa jurisdicción se transforme en contenciosa (17).

Queda, creemos que claramente, expuesto el pensamiento de LAS CASAS sobre el poder de la Iglesia sobre los infieles. A modo de resumen y conclusión de todo lo expuesto nada mejor que ver sus propias palabras: "Resta luego probado, el Papa Summo Pontífice... ser pastor, cabeza, cura y supremo prelado en potencia y en hábito, e también en alguna manera en acto de todos los infieles del mundo, de derecho divino. En acto, simpliciter, cuanto a la jurisdicción voluntaria, y en cuanto a la contenciosa o forzosa, en caso en hábito y en potencia, en cuanto los infieles todos pueden ser por la predicación del Evangelio atraídos al conocimiento de Dios e recibiendo el bautismo ser cristianos" (18).

MOLINA va a seguir la línea que, iniciada por VITORIA, hemos visto, se hacía común a la mayoría de los autores. Este autor que dedica especial interés al poder del papa en lo temporal (19), dice concretamente respecto de los infieles: "Además, no tiene mayor poder el Sumo Pontífice en las cosas temporales que en las espirituales, es así, que no tiene ningún poder espiritual sobre los infieles - ... - pues solo tiene el derecho de proponerles y explicarles el Evangelio, invitándoles a abrazar la Fe: luego no es tampoco su señor temporal; ni, por lo tanto, señor universal" (20). Era, al igual que en los demás autores, a través del derecho de misión con todas sus consecuencias que cobraba realidad el poder del papa sobre los infieles.

Con más detenimiento va a ocuparse de la cuestión ACOSTA, quien, en su Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, va a establecer respondiendo a las razones alegadas por el P. Alonso Sánchez, la doctrina común de la escuela. De acuerdo con ella dice, que afirmar que el papa es señor absoluto del gobierno espiritual de los hombres es falso, pues esto solo puede establecerse respecto de los cristianos: "... sería falso y poco menos que error, a saber, que en los pueblos de gentiles no sujetos temporalmente a la Iglesia, puede el Papa quitar todo lo que repugne a la fe, y a lo honesto y razonable, como sería quitar incestos, idolatrías" (21). Lo mismo hace en la obra De procuranda indorum salute al preguntar: "¿Cuando ejerció la Iglesia ningún acto de

jurisdicción sobre los infieles en mil quinientos años? ¿Cuándo dió una sola Ley? ¿Cuándo los despojó de sus bienes? ¿Cuándo los forzó a someterse a ella contra su voluntad o lo intentó siquiera? Fuera del caso de los príncipes cristianos que teniendo en sus dominios súbditos infieles, dieron también para ellos leyes temporales" (22).

Sin embargo, tales afirmaciones no son obstáculo para que, a través del derecho de misión, la Iglesia pueda actuar temporalmente sobre los infieles, pues el mismo autor señala "que la predicación del evangelio en todo el mundo pertenece a la potestad del romano Pontífice" (23), derivándose de ello una serie de justos títulos de intervención.

En SUAREZ la doctrina de la escuela, sin variaciones substanciales, sobre el poder de la Iglesia sobre los infieles, va a alcanzar su máxima precisión.

Después de establecer el principio de la potestad indirecta del papa en lo temporal, en los términos ya conocidos, y de tratar en detalle las relaciones entre el poder temporal y el espiritual (24), aplica tales consideraciones a los pueblos infieles, llegando a las mismas conclusiones de sus predecesores. Dice, refiriéndose a la tercera clase de infieles que vimos: "Otros infieles hay que de ninguna manera están sujetos a la Iglesia, ni en lo temporal ni en lo espiritual, ni de derecho ni de hecho. Tratándose de éstos, la doctrina de Santo Tomás, sólo tiene valor en cuanto al poder indirecto - por razón del cual la Iglesia puede librar y defender a sus súbditos fieles de los peligros morales y de las ocasiones de perder la fe - pues la Iglesia directamente no tiene poder sobre estos reyes infieles - ... - , y por eso, así como no puede obligarles a abrazar la fe, tampoco puede castigarlos por su infidelidad, y por tanto tampoco por este título puede privarles del dominio y poder que tengan sobre los cristianos. Por consiguiente, la Iglesia eso sólo puede hacerlo por razón del gobierno espiritual y del cuidado que debe tener de sus súbditos fieles" (25).

El poder temporal de la Iglesia sobre los infieles no súbditos era, pues, únicamente indirecto, en cuanto fuese necesario ejercerlo para la defensa de la religión cristiana. Pero incluso en este supuesto SUAREZ restringe su ejercicio en razón de la dificultad o peligros que lleva consigo. Así establece: "Sin embargo, la Iglesia, raras veces ejercita ese poder: y bien puede obrar así aunque deje a sus fieles en algún peligro, porque o no tiene fuerzas para hacer valer su autoridad con eficacia y con éxito, o teme con probabilidad mayores escándalos" (26).

Era, en consecuencia, al igual que el resto de la escuela, a través del derecho de misión que se materializaba el poder temporal sobre los infieles. Si los textos citados nos han puesto en evidencia los derechos de intervención derivados del derecho de misión, SUAREZ no por ello olvida proclamar el único poder que la Iglesia tiene sobre todos los infieles, sin distinción, aunque dentro de la jurisdicción voluntaria, y que es el propio derecho de misión: "Pero si esta frase se entiende de todo el mundo en cuanto comprende no sólo a los fieles sino también a los infieles antes de convertirse a la fe, y el poder y jurisdicción directa sobre ellos, es claramente falsa, porque Cristo Nuestro Señor nunca concedió a la Iglesia ese poder, sino que, con relación a los infieles, solamente le dió el poder y el derecho de predicarlos..." (27).

En definitiva, la doctrina de VITORIA que, partiendo de la potestad indirecta del papa en lo temporal, limita el poder de la Iglesia sobre los infieles a solo la predicación del Evangelio y a lo que sea necesario para la conservación y defensa de la religión cristiana, que vemos repetida y desarrollada por los demás autores citados de la escuela española, con diferencias de límites bastante importantes en CARRANZA, hasta su culminación con SUAREZ, no va a ser otra que la seguida comunmente por los demás autores de la escuela, pudiendo citar entre otros a PEÑA (28), VAZQUEZ DE MENCHACA (29), SALAZAR (30), BENAVIDES (31), VASCONES (32), ROA DAVILA (33).

Con la escuela española la doctrina de la potestad indirecta de la Iglesia en lo temporal, y su aplicación práctica, el poder de la misma sobre los infieles, se impone definitivamente. Si con SUAREZ alcanza su cumbre dentro de la escuela española, no por ello, como es lógico, desaparece en los autores posteriores, sino que se universaliza. Entre los autores posteriores a SUAREZ, y ya al final del periodo histórico que cubre la escuela española, podemos citar, como ejemplo, a SILVA, quien dice, resumiendo la doctrina y refiriéndose a los infieles: "Nadie da, ni puede dar lo que no tiene, y el Sumo Pontífice (hablando con toda reverencia y acatamiento divino) no tiene plenaria autoridad sobre lo temporal, ni la jurisdicción temporal que los Reyes tienen sobre sus Reynos se deriva, ni depende de la suya, ni por derecho natural, ni humano positivo, ni divino, como consta de muchos derechos... que sólo le dio Christo nuestro Redentor a San Pedro, y sus sucesores las llaves del cielo y jurisdicción de ligar, y absolver las almas, y predicar el Evangelio, que es el apacentar sus ovejas... Que es potestad espiritual, y en orden a esta la jurisdicción temporal" (34).

Sin embargo, no faltan en ese periodo, voces que mantengan posturas que recuerdan las sostenidas en la Edad Media por el Ostiense y sus numerosos seguidores.

Es el caso de SEPULVEDA, que no tiene, por lo que se deduce de sus escritos, las ideas muy claras sobre la cuestión, manteniéndose en ocasiones muy próximo a la doctrina de la potestad indirecta (35), mientras que en otras afirma la existencia en el papa de un amplio poder temporal sobre los infieles, que aunque amparado en el fin espiritual con que lo ejerce, no deja de escapar a la teoría de la potestad indirecta tal como la entendían comunmente nuestros autores. Diríamos casi que SEPULVEDA, sin apartarse radicalmente de tal vía intermedia, atribuye a la actuación temporal del papa un campo mucho más amplio que el de sus contemporáneos. Así se explica su interpretación de las bulas de Alejandro VI como concesión primero de alcance material y después de alcance espiritual, por tratarse de tierras no sometidas a príncipes cristianos (36). Es lo que a nivel teórico reflejan estas consideraciones: "... Santo Tomás afirma que la Iglesia, al estar investida de la autoridad divina, puede con su derecho dar leyes para los infieles, aún para aquellos que no pertenezcan a ella, ni, como él dice, estén sometidos temporalmente a sus miembros, y siendo esto así podrá con el mismo motivo y derecho ordenarles cuantos preceptos parecieren convenientes y, en consecuencia, emplear si hay posibilidades, la fuerza necesaria para que se cumplan y no en vano se promulgue la ley... Es, pues, justo y legítimo, conforme a la autoridad de la Iglesia, el someter a los infieles, sobre todo a aquellos que no observan la ley natural..." (37).

Más radical en sus planteamientos es AVALOS, quien no duda en aceptar expresamente la doctrina del OSTIENSE, como "más común y catholica y más provechosa" (38).

Después de largas disquisiciones orientadas a afirmar la verdad de la doctrina del OSTIENSE y el poder temporal y espiritual del papa en todo el mundo, concluye con unas afirmaciones que si no son tan absolutas como las primeras, por cuanto distingue entre las fierentes clases de infieles, siguen de lleno en la línea señalada de atribuir al papa poder temporal y espiritual en todo el mundo. Todo ello con el fin de demostrar que las Bulas alejandrinas tenían un alcance temporal. Dice: "Visto esto, queda llano que no se puede poner en disputa [por] nadie si tuvo o no tuvo el Pontífice facultad de hacer la concesión a los señores Reyes Catholicos, y pues él dió los dominios y jurisdicciones de los reynos, yslas, tierras firmes de gentes bárbaras, y después, ut supra, an rrevalidado esto los Papas sucesores, mal se deve sentir en los cuerpos y almas qdelos que tuvieron o quisiesen sustentar que no se rudo hacer la concesión.

Y contra moros yo tengo por sin duda mi parecer acerca de lo temporal, también como de lo spiritual, y aun contra idólatras sacrificadores de hombres y perpetradores de otras abominaciones y tiranías. Pero en caso que oviese de valer algo la opinión contraria, sería en simpliciter infieles; y replicando sobre la opinión del Ostiense que, como tengo dicho es la más común y más provechosa a la fee, de decir que el Papa tiene también la potestad temporal" (39).

Queda, de esta forma, expuesto el pensamiento de la escuela española acerca del poder de la Iglesia sobre los infieles, en términos que nos servirán para comprender el fundamento de la legitimidad o ilegitimidad de varios de los títulos estudiados por los autores.

3. Igualdad de poder entre príncipes cristianos e infieles

La base sobre la que constituyen los autores de la escuela española su concepción de la comunidad internacional y del derecho de gentes es, como vimos, la igualdad soberana de todas las comunidades políticas, fieles o infieles.

Es, por tanto, desde ese punto de partida que se entienden las relaciones pacíficas entre los pueblos cristianos y no cristianos. De esta forma, la igualdad de poder entre príncipes cristianos e infieles pasa a ser el principio clave sobre el que se sustenta y desde el cual han de estudiarse las relaciones entre pueblos de diferente religion, en los autores españoles.

Sólo en función de tal principio era posible concebir una comunidad internacional integrada por pueblos y hombres libres, y unas relaciones entre ellos igualmente libres y fructíferas.

Sin alargarnos mucho en la cuestión, pues ya hemos tenido ocasión al tratar del Estado y del derecho de gentes de ocuparnos de este tema, vamos a fijarnos brevemente en algunas de sus manifestaciones concretas por lo que de esclarecedor tienen.

VITORIA, que en múltiples partes de su obra establece este principio (40), lo ha plasmado perfectamente en el fragmento De temperantia. A lo largo de todo él encontramos la continua afirmación de la igualdad de poder entre los príncipes cristianos e infieles. A título de ejemplo recogemos la siguiente, que aunque se refiere al ius ad bellum refuerza la visión que hemos ido dando de la concepción internacional del autor: "Cuarta conclusión: los príncipes cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más que a causa de los otros pecados que no son contra naturaleza, es decir, por el pecado de

sodomía más que por el de fornicación.... Igualmente se seguiría que los príncipes infieles podrían hacer la guerra a los cristianos que pecan contra naturaleza... Se prueba la consecuencia porque no tienen mayor potestad los fieles sobre los infieles que los infieles sobre los cristianos. Igualmente, por lo menos, se seguiría que el rey de los franceses podría hacer la guerra a los italianos porque cometen pecados contra naturaleza" (41).

Con VITORIA y SOTO (42) pasará el principio a toda la escuela, aunque las discriminaciones en el mismo a favor de los cristianos seguirán siempre presentes.

LAS CASAS lo establecerá clarísimamente cuando refiriéndose a los reyes y príncipes indios, dice: "e tienen todo cuanto poder los reyes de acá entre nosotros los cristianos platicamos o leemos en las leyes y costumbres tener los reyes" (43).

SUAREZ, finalmente afirmará, con relación a un rey gentil, que "tan perfecto poder de jurisdicción tiene él como cualquier rey cristiano..." (42), por lo que en consecuencia, "no existe ningún título de guerra tan exclusivo de los príncipes cristianos que no tenga también su fundamento o al menos, relación a la ley natural, y en consecuencia que a su modo no sea también aplicable a los príncipes paganos" (45).

4. Relaciones pacíficas

a) Derecho de gentes y ius humanae societatis

Al iniciar el estudio en detalle de las relaciones entre cristianos e infieles, tanto pacíficas como bélicas, no podíamos menos de plantear una cuestión, ya tratada, pero que, sin embargo, reviste particular importancia para conocer con claridad cual es la perspectiva desde la cual deben estudiarse esas relaciones. Nos referimos a los conceptos de ius gentium y ius humanae societatis.

No vamos a entrar aquí en el análisis de dichos conceptos, tal como se desarrollan en la Edad Media y más tarde se configuran como un todo armónico en la concepción de la escuela española del derecho de gentes, pues tal trabajo se realizó en el capítulo dedicado al derecho de gentes.

Sin embargo, si nos interesa, dado que vamos a estudiar instituciones del derecho de gentes que corresponden al concepto de ius humanae societatis, tal como se entendió con anterioridad a VITORIA, como son el ius communicationis y al ius commercii, recordar cual es la relación entre el ius gentium y el ius humanae societatis.

000550

MOREAU-RÉIBEL señaló sus diferencias, estableciendo cómo, mientras el primero era el derecho de distribución de la tierra entre los poderes públicos y privados, en virtud del cual se constituía una sociedad internacional, el segundo era el derecho de las relaciones y comunicaciones entre los hombres y comunidades políticas (46).

MIAJA DE LA MUELA afirmó, y nosotros le seguimos, que en VITORIA se produce una superación del concepto medieval del ius gentium, en el sentido de elaborar una concepción del mismo, que englobaba tanto el ius gentium tradicional como el ius humanae societatis medieval, dando lugar a un ordenamiento jurídico armónico que gobernaba todo el orbe (47).

Debemos pues, tener presente que la escuela española no parte de tal distinción, sino que concibe un derecho de gentes que incluye, en cuanto ordenamiento jurídico de la comunidad internacional, en todas sus manifestaciones, sea en las formas adquisitivas del dominio, sea en los derechos del Estado soberano y del hombre a nivel internacional, sea en las relaciones de todo tipo entre los pueblos, sea en las normas del derecho de la guerra, el concepto clásico de ius gentium y el ius humanae societatis. De ahí, que, en cualquier análisis de las manifestaciones concretas del derecho de gentes dentro de la escuela, prescindamos de tal división, que además de no existir, contribuirá a minimizar y falsear la concepción de la escuela española.

No olvidemos, en consecuencia, esa concepción global y armónica del derecho de gentes, como ordenamiento jurídico de toda la comunidad internacional, que constituye uno de los logros más importantes de la historia del derecho internacional, a la hora de fijarnos en las instituciones concretas del derecho de gentes, tal como lo concibieron nuestros autores de los siglos XVI y XVII.

b) Ius communicationis y ius commercii

Las relaciones entre los pueblos y hombres integrantes de la comunidad internacional constituyen, en la escuela española, el principio fundamental sobre el que se asienta su concepción de la comunidad internacional y del derecho de gentes. De ahí, que el derecho de comunicación sea el principio dinámico que explica la existencia de la comunidad internacional y sin el cual ésta no tiene sentido.

Su fundamento no es otro que el principio de sociabilidad natural del hombre, base sobre la cual la escuela española elabora toda su doctrina política.

Ya vimos en los primeros capítulos cómo en la sociabilidad natural del hombre encontraba su origen la sociedad civil o Estado y su correspondiente ordenamiento jurídico, el derecho estatal. Vimos, igualmente como ese principio dinámico y siempre operante no se agotaba ahí, sino que, en base a la insuficiencia de lo que se llamaban sociedades perfectas, exigía la existencia de una comunidad internacional que basada en la unidad de naturaleza y de vínculos morales, naturales y jurídicos del género humano abarcaba a todos los pueblos y hombres, independientemente de su religión, raza o civilización.

La interdependencia entre los hombres era así un hecho sociológico, que derivado de la sociabilidad natural obligaba a éstos a relacionarse y comunicarse con el fin de encontrar satisfacción a sus necesidades y dar salida a su ser natural.

El medio social a que daban lugar y en el que se desenvolvían no acababa con el Estado, sino que encontraba su manifestación suprema en la sociedad internacional.

La división de la propiedad, de los hombres, en comunidades independientes, no anulaba la necesidad y el consiguiente derecho que los hombres y los pueblos tenían a comunicarse por encima de las fronteras estatales.

Sin embargo, la concepción del ius communicationis no es ni mucho menos monolítica dentro de la escuela.

Si VITORIA, su primer y máximo representante, va a desarrollarla hasta el punto de que, en la problemática relación entre soberanía y sociedad internacional, de primacía absoluta a esta última, de forma que la primera venga sometida de raíz a aquella, en virtud del principio de la sociabilidad natural, que, al no agotarse en el marco estatal y en el derecho civil, culminaba en un marco superior, cual era la comunidad internacional en el plano sociológico, y el derecho natural y el derecho de gentes en el jurídico, los demás autores van a ser mucho más moderados y realistas a la hora de ocuparse del derecho de comunicación.

Frente a VITORIA, se desarrolla, pues, una corriente tendente a privilegiar la soberanía estatal en el plano internacional. Si en el mismo SOTO aparece ya timidamente, es con MOLINA y FREITAS que alcanza su máxima expresión. Todos los demás autores, en distintos grados, se verán influidos por esa tendencia. VITORIA, pues, se constituía casi en excepción.

Esta tendencia realista de los autores de la escuela española que parte del papel que los Estados soberanos, como órganos y sujetos principales de la sociedad internacional, juegan en la misma, en el sentido de ser creadores del derecho de gentes positivo, y del derecho civil, como ordenamiento absoluto dentro de su marco soberano, no va a suponer, sin embargo la negación del derecho de comunicación y de comercio. Este será afirmado constantemente y basado en el derecho de gentes, solo que se le someterá en cuanto a su realización respecto de un determinado Estado a su voluntad, de forma que dentro de su marco territorial sea libre de concederlo o negarlo.

No hay, pues, negación del derecho de comunicación. Este sigue siendo motor de la sociedad internacional. De ahí, que las consideraciones generales hechas hasta ahora sean plenamente válidas para toda la escuela. Las bases de la sociedad internacional y del derecho de gentes son las mismas, lo único que varía es el ámbito concreto sobre el que puede actuar, como principio supremo e intangible, el derecho de comunicación. En un caso, se impone a la voluntad estatal, en otro, encuentra sus límites en ella.

Se comprende, así, que, en el apartado anterior, señalásemos expresamente cómo en la escuela española la dicotomía medieval, ius gentium - ius humanae societatis, caracterizado el primero por la división de propiedades y de comunidades políticas, y el segundo por el principio de comunicación y de relación por encima de aquéllos, no tenía sentido, por cuanto la concepción del derecho de gentes que construyen la supera, englobándolos en un todo, en un ordenamiento jurídico-internacional que armoniza la propiedad y el dominio o la soberanía y el principio de sociabilidad en su más alta expresión, la sociedad internacional.

Ni la división de propiedad, ni la soberanía anulaban el derecho natural y el derecho de gentes, que se transformaban así en ordenamientos supremos dentro del orden natural.

En suma, la sociabilidad natural, la interdependencia de los hombres hacían necesario el derecho de comunicación. Este constituía la base de la comunidad internacional. Todas las relaciones de orden natural entre los hombres encontraban en él su fundamento.

No puede extrañar, pues, la importancia que tal principio tiene dentro de la concepción internacionalista de la escuela española, a pesar de la progresiva evolución de la misma hacia un reforzamiento de la soberanía estatal en el plano internacional, con detrimento de la primacía de los intereses universales, y que VITORIA, máximo representante de esta concepción, le dedique especial atención, a la hora de encontrar títulos legítimos para la intervención española en las Indias.

En la Edad Media, el ius communicationis, aunque desarrollado por algunos autores como Juan de Andrés y Paulus Vladimiri, va a ser prácticamente ignorado. El mundo cristiano-medieval, cerrado tanto geográficamente como culturalmente, enfrentado religiosa y territorialmente con los pueblos infieles, a la defensiva, difícilmente podía desarrollar tal principio. La cristiandad no tenía necesidad de él.

Su desarrollo solo podía producirse allí donde las condiciones fuesen más apropiadas, caso de Polonia, luchando contra la Orden teutónica para preservar su independencia y con la necesidad de aliarse con los paganos, y Paulus Vladimiri.

A lo largo del siglo XV el panorama cristiano, y concretamente ibérico, empieza a cambiar. Se inicia el proceso de expansión castellana y portuguesa fuera del mundo cristiano-medieval. Se rompe el cerco y se pasa a la ofensiva. Sin embargo, el peso de las concepciones medievales es tan fuerte y las novedades geográficas y humanas tan cercanas e insignificantes culturalmente que no se produce cambio alguno. Las soluciones medievales siguen aplicándose con más o menos éxito.

Es con el descubrimiento de América, su subsiguiente conquista, y asimilación por los cristianos de la magnitud de la importancia de las tierras y pueblos descubiertos, que, ante la inadecuación de las concepciones medievales y del derecho común para dar soluciones aceptables, se desarrollan nuevas concepciones con el fin de dar una explicación racional a los acontecimientos.

Es en esa dinámica cultural, en esa dialectica entre los hechos y la teoría, que aparece la escuela española del derecho de gentes, desarrollando una concepción jurídico-internacional capaz de explicar la estructura y funcionamiento de la nueva comunidad internacional en base a unos postulados clásicos de la justicia.

Dentro de ese marco, el ius communicationis va a ser uno de los ejes fundamentales del dinamismo humano-internacional.

El ius communicationis surge, se institucionaliza, podríamos decir, a pesar de concebirse en términos universales aplicables a todos los pueblos del orbe, ante la necesidad, primero, del desarrollo social, natural al hombre, como vimos, pero, segundo, ante la necesidad de establecer unas vías jurídicas a través de las cuales fuese justificable y explicable la expansión cristiana.

Evidentemente, tal derecho, aunque teóricamente concebido en términos generales, solo era prácticamente realizable por los pueblos cristianos, únicos en aquel momento histórico lanzados a la expansión y con capacidad para llevarla a cabo. Solo la cristianidad se beneficiaba de un derecho concebido universal, pero desarrollado por ella misma.

Encuadrado el ius communicationis en sus presupuestos teóricos y prácticos veamos su desarrollo, los matices y negaciones del mismo, dentro de la escuela española.

Su transcendencia, a efectos teóricos y prácticos, viene demostrada por el hecho de que VITORIA lo considere como primer título legítimo por el cual los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles: "El primer título puede llamarse de sociedad y comunicación natural" (48).

Todo lo dicho anteriormente en cuanto a sus presupuestos teóricos lo encontramos perfectamente expuesto por este autor.

VITORIA desenvuelve el título a lo largo de siete conclusiones, de las cuales nosotros estudiaremos, de momento, las cuatro primeras.

En la primera nos concreta ya en qué consiste una de las formas del mismo: "Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y éstos no pueden prohibírselo" (49).

Y ello por la ley de la justicia y del amor.

Este derecho se basa en el derecho de gentes, que es el que la razón natural estableció en todas las gentes, como se demuestra por el hecho, dice el autor, de que "en todas las naciones se considera inhumano, el tratar y recibir mal a los transeuntes y sin justa causa para ello, y, por el contrario, humano y cortés tratar bien a los extranjeros..."

La concepción del derecho de gentes incluía, pues, el ius communicationis, sin que fuese obstáculo alguno la división de tierras, también de derecho de gentes, como señala VITORIA: "Segundo, al principio del mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y no parece que haya sido esto anulado por la división de tierras; pues nunca fue la intención de las gentes impedir por semejante repartición la comunicación y el trato entre los hombres..." (50).

Dentro de su concepción tenían cabida tanto el ius gentium en su sentido clásico, como el ius humanae societatis. Lo que nos confirma cuando establece el principio de la libertad de los mares, como un argumento más en favor de tal derecho: "Décimo, por derecho natural, son comunes a todos el aire, el agua corriente y el mar, los ríos y los puertos; y por derecho de gentes, pueden las naves atracar en ellos... Por tanto, su uso no puede vedarse a nadie" (51).

Pero si el ius communicationis está reconocido por la ley de la justicia, también lo está por la ley del amor.

"Octavo, todo animal ama a su semejante. Luego parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural y que es contra la naturaleza estorbar el comercio y la comunicación entre hombres que no causan ningún daño" (52). Lo que completa cuando dice: "los españoles son prójimos de los bárbaros, según resulta de la parábola del samaritano en el Evangelio de San Lucas. Pues bien, ellos tienen obligación de amar a sus prójimos como a sí mismos. No se podrá prohibir sin motivo a los españoles el acceso a su patria" (53).

La ley del amor y de la justicia, fundamentos de toda la concepción internacionalista de VITORIA, encuentran en este título su plena virtualidad.

Demostrado que por derecho natural y divino es lícito a los españoles viajar a otras tierras, lo único que podía oponerse a tal derecho era una ley humana. Al plantear la cuestión y dar la solución en el sentido de que ninguna ley humana puede, sin causa justa, negar lo permitido por el derecho natural y derecho de gentes, establece la superioridad de éstos sobre aquélla, solucionando la clásica disyuntiva soberanía-derecho internacional en favor del último y armonizando la coexistencia y complementariedad de ambos conceptos. Así dice: "Si pues, hubiera alguna ley humana que sin causa alguna prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley" (54).

El ius communicationis, concebido tanto respecto de los cristianos como de los infieles, por cuanto se parte de la igualdad de derecho natural y derecho de gentes entre ellos (55), solo encontraba un límite cuando redundaba en daño o injuria del pueblo sobre el que se ejercía, en cuyo caso no podía llevarse a cabo, lo que en opinión de VITORIA no sucede en las Indias (56), o cuando los pueblos se hallasen en estado de guerra justa, pues era práctica del derecho de guerra el prohibir la entrada a los enemigos, lo que tampoco se daba en el caso concreto de los indios (57).

La reciprocidad del ius communicationis aparece de nuevo cuando, concretando las formas en que éste se manifiesta, establece, en su segunda proposición, el ius commercii: "Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras cosas en que ellos abundan; ni los príncipes indios pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, a los españoles comerciar con los indios" (58).

El ius commercii era, tal como lo formula VITORIA, la expresión práctica y más concreta de la sociabilidad natural e interdependencia en que se encontraban los hombres, principios que estaban en la base de toda la concepción vitoriana y de la escuela española. Los Estados, comunidades perfectas, eran, sin embargo, insuficientes para satisfacer las necesidades de los individuos, necesitaban de los demás Estados para sobrevivir, igual que los hombres necesitaban de los otros hombres. El principio de sociabilidad natural daba, así, vida al ius commercii y a la sociedad internacional. Si SUAREZ en un famoso texto, nos dejará una impercedora expresión de la interdependencia y solidaridad entre los Estados, aquí VITORIA nos lo señala con igual precisión.

Los postulados de los que parte este ius commercii son, como es lógico, idénticos a los señalados anteriormente, la ley de la justicia y del amor, lo mismo que también serán iguales sus límites (59).

El derecho de comunicación no se limita al derecho a recorrer otros países y a comerciar, sino que se concreta también, según VITORIA, en la igualdad de derechos fundamentales de los extranjeros.

En este sentido proclama en su tercera proposición: "Si hay entre los bárbaros cosas que son comunes a los nacionales y a los extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohíban a los españoles la comunicación y participación de esas cosas" (60). El ejemplo, al que acude al autor, era en aquel momento de lo más actual y al mismo tiempo muy significativo, como señalaremos en breve: "Por ejemplo, si está permitido a los demás extranjeros extraer oro en las tierras que son comunes, o en los ríos, y pescar perlas en el mar o en el río, no pueden los bárbaros prohibirlo a los españoles, sino que, les es lícito a estos del mismo modo que a aquellos, mientras no sean perjudicados los ciudadanos y los naturales del país".

Y ello, además de las razones generales señaladas, "Porque si es lícito a los españoles recorrer sus tierras y comerciar con ellos, pueden acogerse y usar de las leyes y ventajas de todos los extranjeros", y, en segundo lugar, "porque las cosas que no pertenecen a nadie por derecho de gentes son del primer ocupante..." (61).

La igualdad, la reciprocidad de derechos entre fieles e infieles, que vimos era constante a lo largo de todo este ~~capí~~ tulo, tiene aquí su más expresa manifestación. Esta igualdad encuentra sus bases sociológicas y normativas en la unidad de naturaleza y de derecho de gentes entre todos los hombres.

Finalmente, el ius communicationis se manifiesta en el derecho de domicilio y nacionalización: "Incluso si allí le nacier~~on~~ hijos a algún español y quisieron éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda prohibir tomar la ciudadanía y disputar de las ventajas de los demás ciudadanos. Me refiero a los padres domiciliados allí" (62).

Y esto porque, según VITORIA, es de derecho de gentes que el que nazca en una ciudad sea ciudadano de ella, pues sino habría el peligro de ser apátrida, "por lo cual quedaría privado del derecho natural y de gentes". Queremos, recalcar aquí, que parece que el autor hace depender, en este supuesto, el ser sujeto del derecho de gentes del hecho de pertenecer a una nación o ciudad, planteando la problemática actual en que se encuentran los apátridas en cuanto a su protección internacional, al no tener un Estado que se haga cargo de ella. Nos encontramos, en definitiva, ante un indicio de que VITORIA, para quien la autoridad internacional residía en la "autoridad de todo el orbe", materializaba el ejercicio concreto de la misma en los Estados, como órganos de la sociedad internacional.

También establece la adquisición de la nacionalidad por matrimonio y "por las otras formas con las cuales los extranjeros adquieren la ciudadanía" (63)

Estas son las manifestaciones que para el autor tiene el ius communicationis. A partir de aquí, VITORIA pasa a tratar los derechos de intervención que se derivan para los españoles de la violación de tal derecho, aspecto del que nos ocuparemos al tratar de las justas causas de guerra.

Como hemos visto, este derecho de comunicación puede comprender todo tipo de relaciones de carácter natural. Su contenido, pues, amplísimo, constituyendo el pilar básico sobre el que se levanta la comunidad internacional, y, por ello, el derecho de gentes como ordenador de las relaciones entre los pueblos y hombres.

Sin entrar en las bases teóricas y prácticas en las que se basa este derecho, que ya quedaron al principio del tema suficientemente expuestas, queremos, sin embargo, hacer una observación sobre el mismo tal como lo desarrolla VITORIA. Observación general para toda la escuela.

No hay duda, como se ha demostrado, de la reciprocidad del ius communicationis para todos los pueblos, sean fieles o infieles, bárbaros o civilizados, por cuanto nace de la unidad del género humano y del principio de sociabilidad natural e interdependencia de los pueblos y de los seres humanos. Lo mismo se podría decir del límite de que no redunde en perjuicio de los naturales, basado en los derechos de todos los pueblos a su independencia y soberanía.

Empero, al plantearse en términos concretos, todo él respira un liberalismo comercial del cual los ejemplos de VITORIA, son su expresión, comercio, explotación del oro y perlas, etc., que solo podrá beneficiar a los cristianos y perjudicar a los bárbaros. Al situarlo en una circunstancia histórica concreta en la que eran los cristianos los que únicamente podían ser los protagonistas activos de tal derecho, VITORIA discriminaba a los pueblos bárbaros e infieles, protagonistas pasivos de su ejercicio, dado que se hallaban en un estado de inferioridad tecnológica y de dinamismo expansivo frente a la cristiandad.

El planteamiento liberal de las relaciones internacionales, utilizado a gran escala en los siglos posteriores hasta nuestros días por las potencias coloniales para llevar adelante el sometimiento y explotación de los pueblos atrasados, ha actuado, como la historia lo demuestra, de instrumento ~~que~~ las potencias más desarrolladas y dinámicas para tomar posiciones de privilegio dentro de la sociedad internacional. Y liberal es, a pesar de sus límites y sus fundamentos en la justicia y el amor, el planteamiento que en el caso concreto del ius communicationis hace VITORIA. Otros autores, en especial MOLINA, serán más o menos conscientes de tal peligro, y a través del dogma de la soberanía estatal limitarán tal derecho, pero en VITORIA no hay rastro de ello.

El mismo planteamiento que a lo largo de toda la relección hace VITORIA, situándose, es verdad que por razones de problemática, del lado de los derechos de los españoles a la conquista de aquellas tierras y pueblos, a pesar de sus afirmaciones teóricas y generales de reciprocidad, es un signo evidente de la discriminación inconsciente que supone en tales circunstancias históricas y a nivel de sociedad internacional real un planteamiento liberal de las relaciones internacionales.

Teóricamente, la construcción doctrinal es perfecta, tal como esta basada en la justicia y el amor entre los hombres, pero prácticamente, en una sociedad internacional que no tiene nada de idealista, los más fuertes tienen una posición privilegiada desde la cual esos derechos solo juegan en su favor.

SOTO, por el contrario, aunque va a reconocer el ius communica-
tionis y el ius commercii, basándose en idénticos presupuestos que
VITORIA, sin embargo, va a establecer, iniciando ya la línea que do-
minará en la escuela, una limitación de los mismos en base a la so-
beranía de los Estados, establecida a raíz de la división de los
dominios por derecho de gentes.

En la Deliberación en la causa de los nobres, sienta el fun-
damento y los límites generales del derecho de comunicación: "y
la razón es porque de derecho natural y de derecho de las gentes
cada uno tiene libertad de andar por donde quisiera, con tal que
no sea enemigo, ni haga mal..." (64).

Junto a ello, y pasando ya en concreto al ius commercii, y a
su obra De iustitia et Iure, establece la necesidad del comercio.
Sus argumentos, al igual que en VITORIA, se basan en la insuficien-
cia y consiguiente interdependencia de los hombres y pueblos,
así como en su sociabilidad. De ahí, nace el hecho de que la di-
visión del mundo en Estados no pueda en ningún caso impedir la co-
municación de los hombres y la existencia de una comunidad interna-
cional. En este sentido dice: "El comercio es necesario a la socie-
dad. Efectivamente, no toda provincia tiene en abundancia aquello
de que necesita; por el contrario, a causa de la diversidad de cli-
mas a una le sobran frutos y ocupaciones de que otras carecen. Y
al revés, ésta tiene abundancia de otras cosas, de que la otra tie-
ne necesidad. Y de los necesitados no todos podrían emprender lar-
gos viajes para transportar las cantidades pequeñas que necesitan;
ni tampoco todos los que tienen de sobra pueden practicar el trans-
porte para llevar lo que les sobra a otro lugar. Por consiguiente,
es menester que haya quienes se cuiden de esto para transportar
de un lugar a otro abundancia de mercancías, que puedan vender a
los demás al detalle" (65).

Estos principios encuentran, sin embargo, una limitación con-
creta que no establece VITORIA. Y es que su ejercicio solo es posi-
ble en base al consentimiento de los naturales. La soberanía esta-
tal jugaba así su papel frente a la sociedad internacional.

El interés práctico de la cuestión está en que es sobre el
proceso de explotación del oro y perlas, que los españoles realiza-
ban en las Indias, que lo establece. Así señala: "Sin embargo,
podría aquí dudar alguno, a causa del afán con que nuestros con-
patriotas se marchan al continente occidental en busca de oro, si
es lícito a cualquiera ir de una nación a otra a buscar el oro.
Parece saltar a la vista que esto es lícito a cualquiera, ya que
el derecho de gentes no ha establecido división alguna sobre estas

cosas. Con todo se responde que no es totalmente lícito solo por este derecho, si al mismo tiempo no lo autorizan sus pobladores, o a no ser también que tengan como abandonados dichos tesoros; porque el derecho de gentes estableció división entre las regiones, y, por tanto, aunque para los habitantes de aquella región dichas cosas se consideraran como comunes, sin embargo, los extraños no pueden hacerse dueños de ellos sin consentimiento de los que en ella viven. Porque tampoco los franceses pueden penetrar por esta causa en España, ni nosotros en Francia sin consentimiento de los franceses " (60).

Como vemos, SOTO concede a la soberanía estatal un papel que no tiene en VITORIA. Al reforzarla se aleja de la concepción vitoriana de la comunidad internacional, limitando un liberalismo comercial, en aras de la soberanía del Estado, que no podía menos de actuar en favor de los pueblos bárbaros, por cuanto suponía el reconocimiento del ejercicio de un cierto derecho de protección.

En este sentido, SOTO es menos idealista y refleja con más exactitud la realidad internacional, si bien tal declaración teórica solo era efectiva entre Estados capaces de poder mantener efectivamente tal derecho soberano, que no es el caso de las Indias.

La postura de CANO va a ser intermedia entre la de VITORIA y la de SOTO. En lugar de establecer un límite tan vago, como es el de que el derecho de comunicación y de comercio se practique sin daño de los naturales, va a señalar unos límites más concretos que con todo no potenciaran la soberanía estatal en el grado que hemos visto en SOTO.

Así y de acuerdo con lo anterior dice, refiriéndose al título de sociedad y comunicación natural: "Por derecho de gentes se ha dado a todo hombre poder viajar por donde quiera sin injuria del prójimo... Lo contrario sería inhumano" Idéntico principio establece en cuanto al ius commercii. "Dígame lo mismo del comercio que se concede a todos por derecho de gentes, como es también natural la comunicación entre los miembros". Sin embargo, tales principios, al referirse en concreto a la actuación de los españoles, considera que no se han realizado dentro de los límites que tienen: "No es cierto que se hayan portado [los indios] alguna vez inhumanamente, sobre todo porque los españoles no se han presentado como transeuntes, sino como invasores, a no ser que se llama a Alejandro transeunte; tampoco los españoles tolerarían esto a los franceses..." (67).

La línea, que vimos dibujarse ya en SOTO, va a ser matizada y radicalizada por COVARRUBIAS. Para este autor el ius communicationis y el ius commercii no constituyen títulos por los cuales los ~~españoles~~ los españoles, o cualquier otro pueblo, pudiesen por su negociación proceder a la conquista de los naturales. Y ello en función de la soberanía.

No es que negase el derecho de comunicación, sino que lo que hacia era someterlo al arbitrio del soberano con lo que quedaba desprovisto de efectividad. El concepto de Estado soberano aparecía, así, frente a la sociedad internacional, la soberanía empenaba a cobrarse su tributo del derecho de gentes.

En este sentido proclama COVARRUBIAS: "Pueden los indios, con toda justicia, prohibir que los españoles saquen oro de sus provincias y pesquen margaritas aún en los ríos públicos; porque si el príncipe y la República de los indios tienen dominio sobre sus provincias, lo cual nadie negará, podrán, con toda justicia, prohibir la entrada en aquellos territorios a los extranjeros que van a buscar oro y metales y a pescar margaritas. Si no se definiendo el derecho de los españoles a emigrar a las Indias por razón de predicar el evangelio y los demás títulos antes citados, yo creo que los indios tienen derecho a prohibir esta emigración que se hace para comerciar, negociar o intercambiar" (68).

La razón de tal negación estaba, pues, en la soberanía estatal. Pero junto a ella, el autor, dando muestras de un gran realismo, que ya apuntábamos faltaba en VITORIA, señala cómo una posición comercial liberal solo podía ir en detrimento de los pueblos bárbaros, pues el más fuerte sería el único beneficiado del ius communicationis y del ius commercii: "Principalmente, por la razón de que aquellas provincias están bajo el dominio de los bárbaros que las habitan; hay causa justa para hacer esta prohibición, no sea que, una vez admitidos los españoles, hombres más prudentes, más fuertes y equipados con más armas que los infieles, arruinen y dominen sus reinos y sus propiedades" (69).

La tesis vitoriana, a medida que los autores penetraban más en el mecanismo real de la sociedad internacional, iba quedando lejos.

LAS CASAS, no se va a apartar de esa línea.

De acuerdo con la concepción vitoriana del derecho de gentes, como un todo orgánico en el que entran armónicamente tanto el concepto clásico del ius gentium como el de ius humanae societatis, LAS CASAS, después de señalar el proceso de división del mundo en naciones, proclama la interdependencia entre ellas y el consiguiente derecho de comunicación y de comercio, instituciones que considera como motores del conocimiento del mundo y, por lo tanto, la savia de la sociedad internacional. Así, dice: "Pero creciendo cada día más y más la humana industria, curiosidad y también la malicia, y ocurriendo eso mismo a la vida frecuencia de necesidades o de evitar males, o buscando el reposo de adquirir bienes, huyendo peligros, así como en las conmutaciones o trueques y tractos, que

reinos con reinos, provincias con provincias, ciudades con ciudades por mar y tierra, llevando de lo que abundan y trayendo de lo que carecen, suelen tener, se colige, o también, usando del natural refugio, la fuerza con la fuerza resistiendo a los agravantes y buscando largura para se extender y distincia para estar seguros, fue necesario abrirse las puertas que la obscuridad del olvido y neblina de la antigüedad cerradas tenía, descubriendo lo ignoto y buscando noticia de lo que no se sabía" (70)

Empero, cuando se plantea en concreto el caso de los españoles en las Indias, niega, al igual que COVARRUBIAS, que el derecho de comunicación y comercio sea título l^{eg}ítimo: "Por lo tanto, estén excluidos los españoles, por razón natural, de la comunicación con los indígenas para buscar los tesoros, oro, plata y otros metales u objetos preciosos y otros bienes temporales, aún aquellos que están entre los bienes de nadie, por todo aquel mundo de las Indias" (71).

Las razones que da para ello son varias. Además de alegar que los españoles son indignos de ello por sus crímenes, por haber robado, usurpado y poseído injustamente sus bienes, por su tiranía y por haber entrado violando todo derecho, da como motivo fundamental la soberanía de los propios indios, que son los que en todo caso deben autorizarlo: "En 3er lugar se prueba el corolario, porque, como sin licencia del rey Inca o de sus descendientes o de otros reyes o señores de aquellas tierras, nadie puede justamente buscar, tratar de descubrir, desenterrar o extraer tales cosas, es manifiesto que nunca prestarán voluntariamente tal licencia, sabiendo que ellos tienen justas causas para hacer la guerra contra los españoles, como contra enemigos públicos..., luego están excluidos los españoles de tomar parte para buscar los tesoros" (72)

Idéntica razón, la soberanía de los indios, va a alegar en todas sus obras. Así nos dirá: "Puédese añadir tercera razón, porque lo temporal de los españoles es todo habido en los reinos y tierras de los indios, donde ellos no tenían por derecho y justicia cosa, y los reyes de los indios justamente les pudieran prohibir en ellas la entrada y estada y al sacar dellas su oro y su plata y cosa de provecho alguna, como el rey de España prohíbe y debe prohibir, cuando le pareciera, sin dar cuenta a nadie, que no se saquen de sus reinos caballos, ni oro ni plata ni cosas semejantes para Francia, y el rey de Francia, lo mismo de los suyos no se saque para España nada" (73)

VAZQUEZ DE MENCHACA, no se ocupa directamente de este tema. Sin embargo, de su doctrina sobre la libertad de los mares pueden deducirse algunas consideraciones al respecto.

Pero, antes de entrar en ello, conviene aludir a la curiosa teoría que mantiene el autor sobre las grandes navegaciones. Su opinión no puede menos de sorprender. Proclama que las navegaciones son contrarias al derecho natural, en razón del peligro en que ponen a los hombres: "... en el grado en que se halla ingénito en la humana naturaleza el evitar todo peligro del propio cuerpo, en ese mismo debe considerarse exigido por los derechos de la naturaleza, el no atreverse a surcar los mares... como, pues, el lanzarse a emprender grandes navegaciones sea contrario al derecho natural..." (74).

Sin embargo, esta postura teórica tendente a conservar en su integridad el cuerpo humano, no impide que, como hombre práctico, parta del hecho de la existencia de tales navegaciones, especialmente de las de españoles y portugueses, y se ocupe de exponer las normas jurídicas que las rigen.

Así, proclama la libertad de los mares, y, en consecuencia, el derecho de los pueblos a navegar por los mismos y entrar en contacto mutuo. Y esto, aún en el caso de que por derecho civil algún pueblo hubiese aplicado la fórmula del mare clausum a determinados mares, pues "tal derecho civil, cesa cuando el asunto se ventila entre príncipes o entre pueblos que en lo temporal no reconocen superior.. Porque las leyes meramente civiles de cualquier región no se tienen más en cuenta entre los restantes pueblos, naciones y aún hombres particulares extranjeros, que si en realidad ni existiera ni hubiese jamás existido tal derecho y hay que recurrir al derecho común de gentes primitivo o secundario y atenerse a él" (75)

De tal texto y de las consideraciones ya hechas sobre su concepción internacionalista se deduce, pues, su reconocimiento del ius communicationis en su expresión de libre navegación y comunicación, pero estableciendo como límites al mismo la soberanía de cada Estado, que puede libremente prohibirlo a los extranjeros dentro de sus fronteras, pues, como soberanos, en caso de conflicto entre el derecho de gentes y el derecho interno, a nivel estatal, solo, como es lógico, tiene primacía el último (76)

La doctrina, pues, de los anteriores autores continúa.

Esta línea de pensamiento, que se iniciaba ya timidamente en SOTO, va a culminar con MOLINA. Su doctrina sobre el ius communicationis va a ser radicalmente diferente a la vitoriana.

Sin embargo, interesa recalcar, que MOLINA, no mantuvo al principio tal doctrina. En el manuscrito primitivo del tratado De Bello, sigue con fidelidad la doctrina de VITORIA, si bien la rodea de un gran número de limitaciones y reservas, que no hacen sino anunciar su futura postura (77).

Su posterior y definitiva opinión va, empero, a apartarse expresamente de la de VITORIA, y ello debido a su propia concepción del ius gentium y de la comunidad internacional. Concebido el derecho de gentes como positivo, era lógico que se llegase a conceder a cada Estado una cierta libertad para vincularse a él o no, especialmente en cuestiones importantes, lo que ya vimos en VAZQUEZ DE MENCHACA. Por otro lado, la concepción de la comunidad internacional como sociedad de Estados soberanos principalmente, con la primacia voluntarista que se vió, llevaba consigo un hacer depender, como sucedía en la práctica, de la voluntad estatal el ejercicio de cualquier posible derecho. MOLINA reflejaba en su concepción la realidad internacional.

De esta forma en Los seis libros de la justicia y el derecho, después de exponernos fielmente la doctrina de VITORIA sobre el ius communicationis y ius commercii (78), dico: "Pero a nosotros nos parece más verdad lo contrario. En efecto, si bien todas estas cosas, son de Derecho de gentes en el sentido de que cualquier extraño puede hacerlas mientras no se lo prohiban los habitantes; y, además cuando algún extranjero necesite alguna de estas cosas grave y extremadamente, no podía lícitamente prohibírsele, ya que así lo exige la Ley de la caridad, y la división de las cosas no podría impedir que uno usase cualquier cosa contra la voluntad de su dueño, si absolutamente la necesitase; no obstante, como quiera que después de la división de las cosas y de los países no por ello deja de ser propio de cada Estado lo que en él se posea en común, es notorio que cualquier Estado, podía prohibir lícitamente a todos los demás que las usen, cuando no las necesiten, de un modo grave y extremado, e incluso puede lícitamente negarse a admitir todo comercio con el extranjero, sin que ello suponga ninguna injuria que dé base a una guerra justa y así lo vemos hacer en no pocos Estados. Y con tanta mayor razón podrá un Estado lícitamente prohibir el comercio, los puertos y la habitación a los extranjeros cuanto éstos sean más poderosos. Ya que justamente se podrá temer, tal como es la humana malicia, que traten de someterlos, o que se siga cualquier otro inconveniente de sus comercios y permanencias, por lo que prudentemente podrá alegar todas estas ocasiones, negándole este permiso. Y el que una nación conceda el uso de alguna de sus cosas públicas a algunos extranjeros, ovidentemente no disminuye su libertad para denegar el mismo uso a otros, ya que cualquiera tiene perfecto derecho a otorgar el uso de sus cosas a quien lo parezca, y negárselo a los demás. Y no puede negarse que los puertos, ríos, minas de oro y de plata, etc. pertenecen a los habitantes del país en que se hallan; y así mismo la zona marítima adyacente a las tierras pertenece exclusivamente a ellos, por lo que pueden atribuirse el derecho exclusivo a pescar en ella, prohibiendo el derecho a todos los demás" (79).

MOLINA, pues, reconoce la existencia del ius communicationis, pero proclama el derecho del Estado a reducirlo a la nada. Solo en caso de extrema o grave necesidad prevalecerá aquel derecho de gentes sobre la soberanía estatal, y ello por derecho natural. En todos los demás supuestos, el Estado podrá, en ejercicio de su soberanía, negar el derecho de comunicación.

La casuística con que el autor expone su teoría nos demuestra que en su concepción internacionalista la realidad internacional juega un papel determinante. Ese derecho del Estado a negar el derecho de comunicación lo extiende expresamente MOLINA al comercio y la hospitalidad. Igualmente, admite libertad en el Estado para permitirlo a unos y negarlo a otros. Pero quizá su más interesante aplicación práctica de tales principios sean sus afirmaciones de que puertos, ríos, minas de oro y plata y zona marítima adyacente pertenecen a los naturales, con lo que cerraba la tradicional forma de entrada y movil con el que los españoles se habían amparado de las Indias, y su afirmación del derecho exclusivo de pesca dentro de esa zona marítima adyacente, o mar territorial, reconociendo así, el derecho de los pueblos sobre sus recursos naturales y la existencia de un mar territorial sometido al exclusivo derecho del Estado ribereño.

En suma, con MOLINA, el dogma de la soberanía estatal, alcanza su más alto grado dentro de la escuela española, afectando ello, como se vio, al concepto de derecho de gentes.

De igual forma, la comunidad internacional vitoriana, dominada por las leyes de la justicia y el amor, basada en la sociabilidad natural del hombre y en la interdependencia de los Estados que se materializaba a través del ius communicationis, y regida por un derecho de gentes que se imponía a las voluntades estatales, quedaba ya lejos. En su lugar, la sociedad internacional iba acercándose a una sociedad de Estados soberanos, en la que la soberanía estatal era su principio operante.

ACOSTA, sin embargo, vuelve a la concepción vitoriana, aunque en sus concreciones es más restrictivo que VITORIA, acercándose a CANO y SOTO.

Así, en su obra De procuranda indorum salute, y con la visión puesta en las Indias, nos va a exponer sus principios generales sobre la materia, que no son sino repetición de las ideas vitorianas.

De acuerdo con ello dice : "Con qué derecho entran los cristianos en los estados de los bárbaros, o puedan entrar, si alguien me lo pregunta, le responderé fácilmente que no necesitan de otro derecho que el común de la naturaleza, por ser hombres. A cualquiera

es lícito peregrinar donde quiera, y no hay derecho a excluir del suelo que hizo Dios común a todos al huésped pacífico que no hace daño ni da sospechas" (80). La única diferencia con VITORIA reside en el hincapié que hace, y que desarrollará en otras obras, con el fin de limitarlo, en el punto de las sospechas que pueda haber en cuanto a las intenciones de los llegados.

Las razones que alega para tal derecho de comunicación y comercio son en primer lugar la tendencia innata que tiene el hombre a aprender y conocer lo nuevo, motivo típicamente renacentista que se repite constantemente en la obra de ACOSTA, porque "ciertamente el deseo ingénito que tiene todo hombre de aprender cosas nuevas y verlas por sus propios ojos da derecho a cualquiera a recorrer si le place las regiones más apartadas y conocerlas, lo cual no . poco ayuda a la noticia de las cosas humanas y a las ciencias físicas...", y en segundo lugar, acudiendo al motivo clásico de la escuela, la sociabilidad natural del hombre y la interdependencia de los Estados: "Más aún: es propio del ejercicio de la mercadería llevar a los extraños lo que abunda entre los suyos, y a su vez lo que sobra a ellos traerlo a los propios, porque así plugo al común autor del género humano, asociar entre sí a todos los mortales y mantenerlos unidos en la mutua comunicación a fin de que sean mutuamente unos para otros de provecho y utilidad. Y como en sociedades de los hombres y repúblicas vemos que unos cuidan de unas cosas y otros de otras, porque uno hace calzado, otro edifica casas, así también unió con cierta suerte de confederación las diversas regiones de la tierra, al darles a unas feracidad en una cosa y a otras en otra..." (81).

Sin embargo, inmediatamente va a introducir la civilización como criterio discriminador en cuanto a la aplicación del derecho de comunicación, basando su total o limitado ejercicio frente a los naturales de acuerdo con su estado de vida. En este sentido, distingue entre pueblos civilizados y bárbaros. Dice: "Por lo demás, aunque las ciudades bien y rectamente constituidas deben con razón tener sospecha de la muchedumbre de extranjeros, y les es lícita, por tanto, la expulsión de alguno de ellos; pero en las naciones bárbaras la situación es muy distinta, y precisamente por eso necesitan de los extraños, para organizar debidamente su república; más aún para tener república digna de este nombre puesto que hacen más bien vida de foras..." (82).

Esta última consideración es la que le va a llevar, cuando se ocupe concretamente de China, en sus obras Parcer sobre la guerra de la China y Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, a reconocer el derecho de este pueblo a limitar frente a los extranjeros el derecho de comunicación. Así, si en la obra que citamos en primer lugar, llega a decir, en su aplicación muy amplia del derecho de comunicación, que "las leyes de la China, que ponen pena capital al extranjero que entra en su territorio sin permiso real, son indudablemente inicuas y contrarias al derecho natural" (83), en sus obras, últimamente citadas, a posar

de repetir idéntica idea, considera que no es justa causa para hacerlos la guerra. Refiriéndose, pues, a las que se alegaban como causas justas de guerra contra China, dice: "La primera es no admitir en su tierra otras naciones ninguna, aunque quieran entrar de paz, antes excluirlas de su conversación y comercio. Esta parece ley muy injusta y contra el uso y derecho de todas las gentes, pues ninguna razón hay para excluir a los extranjeros si son pacíficos y conversan sin daño de la república; y sólo con los enemigos o delincuentes se usa desterrarlos, etc. Y así dicen Vitoria, y otros autores... Esta ley y costumbre de la China aunque es vituperable y mala, no es causa bastante injusta de hacer guerra..." (84). Los fundamentos que expone para justificar su opinión no dejan de tener interés, por cuanto a través de ellos vemos el realismo político de que hace gala ACOSTA.

El primero es que no se trata de una injuria que hacen los chinos a los españoles, "pues con todas las otras naciones del mundo usan lo mismo; y ellos tampoco, digo las Chinas se entremeten en ir a tierras extrañas...; y solamente permiten un género de comercio en sus puertos y los ajenos, sin que a lo interior de su reino penetren los forasteros". Aquí, vemos que ACOSTA no comparte la opinión de MOLINA sobre la absoluta libertad de un Estado para permitir a unos y excluir a otros del comercio y comunicación. Concluye esta razón con una consideración realista: "El cual género de policía no se puede negar que sea el más seguro para conservarse, como lo ha mostrado la experiencia de tanto tiempo como se han conservado. Pues estando en límites de razón y derecho natural, quien por esta causa los hiciese guerra, antes se podría decir que hacia injuria..." (85).

La segunda razón que alega es también realista, pues considera que, ante la fama bien ganada de que gozan los españoles en el mundo de utilizar el derecho de comunicación para apoderarse de nuevos reinos, el derecho de gentes, que exige ese derecho, cosa: "Lo segundo y principal porque, aunque es contra el derecho de las gentes excluir a los extranjeros, no lo es sino muy conforme a él excluirllos cuando hay justa causa de temor y recelo dellos; y ésta tienenla las Chinas muy evidente..." (86).

Si, pues, en sus principios generales sigue la tesis de VITORIA, las limitaciones a que somete el derecho de comunicación son bastantes más amplias, encontrándose en su base, aunque implícitamente y sin llegar a la radicalidad de otros autores, el principio de la soberanía estatal. En definitiva, es la función civilizadora la que justifica el derecho de comunicación.

SUAREZ, por el contrario, acorde a su concepción más o menos voluntarista del derecho de gentes, va a estar más cerca de MOLINA que de VITORIA. Si reconocía un amplio margen a la mutabilidad del derecho de gentes, no podía extrañar que un Estado por causa razonable limitase el derecho de comercio o comunicación.

Por lo empecemos por el principio. SUAREZ considera, que la libertad comercial, único punto que dentro del ius communicationis se plantea, pues dada su concepción soberana del Estado era claro que un Estado podía cerrar sus puertas a los demás, es de derecho de gentes, pues el derecho natural no obliga a ello: "... el tercero es la libertad para realizar operaciones comerciales con los no enemigos, y ésta es de derecho de gentes: en efecto, el derecho natural de suyo no obliga a esto". La razón de ello, es que el comercio con el exterior no es indispensable para un Estado, "pues un Estado hubiese podido vivir por si mismo sin necesidad de comerciar con otro aunque no fuese enemigo, pero el derecho de gentes ha introducido la libertad de comercio, y si éste se prohibiese sin causa razonable, se violaría el derecho de gentes" (87).

La libertad comercial es, pues, de derecho de gentes, y, en consecuencia, un Estado puede, con causa razonable prohibirla. Lo de causa razonable había que entenderlo en un sentido muy amplio, pues todo Estado en función del interés nacional encontrará causa razonable para la prohibición.

De esta forma, aunque SUAREZ no se ocupa en concreto del ius communicationis como lo hacía MOLINA, su concepción del mismo, deducida de su consideración del ius commercii y de su concepción del derecho de gentes y de la soberanía estatal, está en la línea de los autores, que sin negar que el derecho de comunicación sea derecho de gentes, sin embargo, lo hacen depender, en su realización práctica, de la voluntad estatal, no constituyendo motivo de justa causa de guerra su negación.

FREITAS, por el contrario, se ocupa ampliamente de la cuestión. Si con MOLINA vimos que alcanzaba su máxima expresión la oposición a la tesis vitoriana, con FREITAS no va a descender un ápice.

El planteamiento de este autor, tan radical como el de MOLINA, va, sin embargo, a estar determinado, además de por su realismo político, por un oportunismo que MOLINA desconoce. Su obra De iusto imperio lusitanorum asiatico es un alegato, escrito en contra de la libertad de los mares defendida, también oportunistamente, por GROCIO, en su De mare liberum. Sus afirmaciones, aunque basadas en los argumentos teóricos y prácticos de sus antecesores dentro de la escuela, vienen determinadas por el fin político que persigue, el derecho exclusivo de navegación y de comercio de los portugueses a las Indias orientales, lo que empaña un poco su doctrina.

Para una comprensión exacta de sus ideas sobre el ius communi-
cationis y el ius commercii hay que tener en cuenta, pues, su con-
cepción de la soberanía estatal y del derecho de gentes respecto
de las cuales sigue la línea realista dominante dentro de la es-
cuela, en el sentido de potenciar aquélla frente a éste y, ya más
en concreto, su concepción negativa sobre la libertad de los ma-
res, que le lleva, si no a negarla en absoluto, si a considerar
que los Estados pueden apropiarse exclusivamente de grandes zonas
del mismo.

Partiendo de esos presupuestos no es difícil imaginar los tér-
minos en que se plantea el derecho de comunicación. En ello va
a seguir a MOLINA.

Para FREITAS, ni el derecho de comunicación, ni el derecho
de comercio, ni el derecho de residencia, son exigencias del dere-
cho natural, sino solo de derecho de gentes, y por ello mudables.
Veamos sus propias palabras: "Pues aunque por derecho de gentes
a todos sea lícito emigrar a tierras extrañas y allí vivir y nego-
ciar, como opina Vitoria, es preciso suavizar esta conclusión aña-
diendo que solo es lícito mientras no lo prohiban los indígenas,
según advirtió Molina, a cuya opinión mal de su grado se acuesta
nuestro Desconocido en el capítulo primero de su libro, cuando afir-
ma que ni la república, ni el soberano pueden en absoluto decretar
tal prohibición, pues de tal aserto forzoso es inferir que a lo
menos puedan establecerla en particular y mediante justa causa;
pero ¿quién obliga a un soberano a dar cuenta de las causas que
lo mueven a legislar?" (88). Y acaba: "Rechazarse debe, por ende,
la opinión de Vitoria y de Gil, quienes.... resuelven que no pue-
de el soberano sin causa legítima negar a los extranjeros el dere-
cho de venir a su territorio ni el de comerciar con sus súbditos..."
(89).

Es la opinión de MOLINA. En virtud de su soberanía puede el
príncipe negar lo que pertenece al derecho de gentes, sin que por
ello haya título legítimo para intervenir. Es la antítesis de la
concepción vitoriana. El derecho de gentes, en cuanto positivo,
depende de la voluntad estatal, que puede limitarlo o no aplicarlo,
dentro de ciertos límites, en el interior de su marco soberano.

Sin embargo, el planteamiento no es absoluto. El mismo autor
señala que es necesario distinguir para comprender su tesis tres
diversas situaciones: "... es de capital importancia para despe-
jar el campo de la contienda, fijarse en los tres diversos estados
reales que pueden ocurrir en relación con nuestro asunto, según se
trate del simple paso o tránsito por país extranjero, o de una ne-
cesidad extrema del peregrino; o, fuera de estas dos hipótesis, del
verdadero derecho de emigrar a naciones extrañas a la luz del dere-
cho natural" (90).

Su afirmación primera no tiene aplicación en el primer supuesto, pues "siempre que conste de que el tránsito haya de ser inofensivo, es libre y debido de derecho, hasta el punto que, de ser negado semejante paso, puede con justicia quién lo hubiere menester abrirsele por las armas ..." (91). Es el ius transiti inicu tradicional.

Tampoco en el segundo, pues "cuando un extranjero padece extrema necesidad, o a lo menos grave, de usar alguna cosa, lícitamente no se le puede impedir su uso..." (92). Se trata del caso de extrema necesidad reconocido por todos.

Es solo respecto del tercer supuesto, el del auténtico derecho de comunicación, que se plantea la cuestión: "Finalmente en la tercera y última hipótesis, que supone ya la división de los territorios en naciones y de las cosas entre diversos dueños, preciso es reconocer que no son menos propias de cada sociedad pública las cosas que ella posee en común y cuyo dominio corresponde a la república, que son de cada ciudadano particular las cosas que le pertenecen; y por tanto, de la misma suerte que un particular puede prohibir a los demás ciudadanos que usen de sus cosas, así también puede el Estado lícitamente vedar el comercio con extraños..." (93). El carácter histórico del derecho de gentes, nacido en una sociedad de Estados territorialmente organizados, determina, pues, sus límites.

El Estado es soberano en su marco territorial y salvo casos extremos o de simple tránsito, sin peligro para el Estado, es libre para conceder o negar el derecho de comunicación. Es lo que dice en conclusión al autor, apartándose radicalmente de VITORIA: "... También una nación podrá conceder a algunos extranjeros el libre uso de ciertas cosas sin que esto le quite la libertad de denegárselo a los otros..." (94).

Sin embargo, planteado el caso particular de los portugueses en la India, no niega el que el derecho de comunicación y de comercio puedan ser títulos legítimos. Así, distingue dos supuestos, en uno juegan los derechos adquiridos, en el otro, donde propiamente actúa el derecho de comunicación, no, el Estado es libre para concederlo o negarlo: "Será preciso distinguir empero, entre los extranjeros ya admitidos al comercio y a quienes una vez se les otorgó hospitalidad, y los extranjeros que aún no han sido recibidos en el territorio; pues en el primer caso para su expulsión del derecho ya adquirido debe mediar justa causa, y esta aquí la justicia que asiste a los portugueses para guerrear en la India; porque después de que allí fuimos recibidos mediante alianzas de paz y amistad, al pretenderse ahora expulsarnos con dolo, fraude

y asechanzas, no hacemos sino vengar injurias, traiciones olevosas y rapifias. Pero en el segundo caso no se requiere causa alguna..." (95).

Finalmente, podemos indicar que, junto al argumento teórico de la soberanía del Estado para negar el derecho de comunicación, expone FREITAS, incidiendo en un punto que vimos repetirse en los demás autores, el argumento realista del peligro que supone el conceder tal derecho a los extranjeros sobre todo cuando son poderosos, para la supervivencia del Estado. En este sentido dice: "De lo dicho se infiere a fortiori que tanto más podrá negar una nación su comercio, puertos y habitación a los extranjeros, cuanto más poderosos fueren éstos; pues será muy de temer la malicia humana, que vengan con afán de dominarla y recelará con sobrado fundamento que de la habitación y comercio con los tales se le sigan graves perjuicios; y por tanto, mirando por si quiera prudentemente cortar de raíz tales peligros, negándoles todo trato y comunicación para alejar los temores susodichos" (96).

Con ello queda terminada la doctrina de FREITAS sobre el ius communicationis y ius commercii, que no es otra sino la que vislumbra en SOTO culmina con MOLINA.

Para acabar con el tema vamos a referirnos a SILVA, cuya doctrina, idéntica a la que hemos visto en MOLINA y FREITAS, no hará sino demostrarnos que es la que en lo fundamental mayoritariamente fué seguida por la escuela española, con la excepción evidente y significativa de VITORIA.

SILVA, refiriéndose expresamente a los que alegaban como título legítimo el ius communicationis y ius commercii, va a proceder a su negación.

Parte de la distinción entre estado de inocencia y estado de naturaleza caída. En el primero, todas las cosas eran comunes. Sin embargo, después del pecado, se produjo la división y apropiación de las cosas, de forma que se repartieron entre los pueblos y los particulares y ello por derecho natural y de las gentes.

La conclusión es que el Estado soberano puede negar el derecho de comunicación y de comercio, pues puede libremente disponer de sus cosas: "Dezimos pues en conclusión que después de la división de las cosas, es de derecho natural, y de las gentes la propiedad y dominio dellas, y ninguno puede entrar en las tierras ajenas contra la voluntad tácita o expresa de los señores dellas, ni hazer en ellas fortalezas..." (97).

Sin embargo, al igual que FREITAS, distingue el caso de los derechos adquiridos: "Que puesto caso que no puede el Rey, o la República, sin causa legítima cohar los mercaderos con su licencia recibidos". Por el contrario, caso de no mediar previa autorización, ni siquiera es necesario que ~~halla~~ ^{haya} justa causa para ejercitar tal derecho soberano: "Pero que sin causa alguna pueda prohibir la entrada a los que aún no han entrado y ~~puédose~~ ^{puédese} mandar por ley y estatuto a los súbditos, que ninguno trato, ni lleve mercaderías a las gentes de alguna Provincia y Reyno". (98).

En suma, ~~sin~~ la escuela española, hace del derecho de comunicación, materialización del principio de sociabilidad natural, del hombre y de la interdependencia de los Estados, el principio dinámico de la sociedad internacional, sólo VITORIA, consecuente con su concepción internacionalista, va a concederle valor absoluto de realización, elevándolo, caso de negación fuera de los estrechos límites a que le somete, a la categoría de título legítimo. Los demás, con más o menos radicalismo, sin negar su necesidad, establecen como límite del mismo la soberanía estatal.

Era el reflejo de la realidad internacional. Cuando escriben, la aplicación absoluta, del derecho de comunicación ante un mundo dividido entre comunidades políticas independientes, no podía realizarse plenamente. Reconocida la soberanía política tanto a cristianos como a infieles o bárbaros, no tenía sentido discriminar en la aplicación del derecho de comunicación entre los mismos, por tratarse de un derecho natural y humano, en el sentido de negarlo para las relaciones entre los pueblos cristianos y reconocerlo frente a los demás.

La función política-económica que el derecho de comunicación, como instrumento para la expansión cristiana, podía jugar, junto al derecho de misión y a la función civilizadora, queda de esta forma clara por cuanto sólo era posible su utilización por los pueblos cristianos, dado, por un lado, la incapacidad técnica y falta de fuerza y dinamismo de los pueblos descubiertos, y por otro, el carácter de enemigos de la fe que se atribuía a los musulmanes, lo que invalidaba su posible derecho de comunicación. VITORIA, que construye su concepción internacionalista desde una óptica cristiana y minusvalorando el fenómeno de la soberanía estatal, tenía que darle plena virtualidad como título legítimo.

En los demás autores, sin embargo, el planteamiento, aunque similar, es diferente. Su concepción internacionalista está edificada también desde el lado cristiano, pero reconociendo el hecho poderoso de la soberanía estatal, por lo que el derecho de comunicación perdía el alcance obligatorio que le atribuía VITORIA, al ponerlo por encima de la voluntad estatal. La función político-económica

que cumplía aquél, pasaba, así, en los demás autores, a realizarse exclusivamente a través del derecho de misión y de civilización, derechos exclusivos de la civilización cristiana dada su óptica, sin que se resintiese lo más mínimo el proceso expansivo de la cristiandad.

Esta segunda postura era, en definitiva, consecuencia de una concepción humana-positiva e histórica del derecho de gentes y de la sociedad internacional.

o) Derecho de misión

Aunque la escuela española, sobre la base de la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, elabora una concepción natural y humana de la sociedad internacional en la que, en consecuencia, tienen cabida, de acuerdo con la máxima tomista, de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, todos los pueblos, sin distinción de religión, raza o civilización, sin embargo, no va a eliminar, al no separar radicalmente ambos órdenes sino encuadrarlos armónicamente, la actuación dentro de esa sociedad internacional de factores sobrenaturales.

De acuerdo con la doctrina general de la escuela hay, pues, dos órdenes, lo mismo que dos potestades, civil y eclesiástica, pues el hombre tiene dos fines, natural y sobrenatural. La consecuencia era que dentro de la distinción se establecía una subordinación del fin natural al sobrenatural, de la potestad civil a la eclesiástica, del orden natural al sobrenatural. Empero, esta subordinación solo se daba en orden al fin espiritual, como era lógico. Nació, así, la teoría de la potestad indirecta del Papa en lo temporal, es decir, el Papa sólo podía actuar en los asuntos temporales en orden al fin espiritual.

En suma, el Papa no tenía poder temporal sobre los infieles, pues no eran súbditos suyos, como tampoco lo tenía espiritual, pues no eran cristianos. Sin embargo, de acuerdo con el mandato divino, "Id y predicad a todos los pueblos", la Iglesia y los cristianos tenían el derecho y la obligación de predicar el cristianismo por toda la tierra. El orden natural quedaba; de esta forma, subordinada al sobrenatural, pues el fin sobrenatural se imponía al natural.

Por encima de cualquier soberanía, de cualquier derecho natural, estaba el derecho divino-natural a la predicación del Evangelio. Este derecho pertenecía a todos los cristianos por derecho propio, en cuanto tales, así como a la Iglesia, que, de acuerdo con su potestad indirecta, podía encomendar esa misión a un determinado pueblo cristiano.

En la comunidad internacional de orden natural, concebida desde la óptica cristiana de nuestros autores, aparecía un tipo de relaciones entre pueblos que venía determinado por motivos religiosos. Se producía, pues, una separación en el seno de la sociedad internacional, en razón a criterios sobrenaturales, entre los pueblos infieles y los pueblos cristianos. Los primeros venían caracterizados por su infidelidad, por su situación respecto de la fe cristiana; los segundos, por su pertenencia a la religión verdadera, por su fidelidad.

Si el ius communicationis originaba unas relaciones internacionales fundadas en el orden natural y comunes por ello a cristianos e infieles, el derecho de misión, derecho exclusivo de los cristianos, daba lugar a unas relaciones internacionales, fundadas en el orden sobrenatural o espiritual. Estas últimas relaciones tenían únicamente una dirección. Sólo los cristianos podían disfrutar del derecho de misión. No se concebía igual derecho a los pueblos paganos. Aunque el derecho de misión era un derecho divino-natural, su realización práctica venía amparada por las normas del derecho de gentes. Derecho de comunicación y derecho de misión aparecían, de esta manera como los dos principios dinámicos, cuyo fundamento último estaba en la sociabilidad natural, en la interdependencia de los hombres y pueblos y en el precepto de la caridad que obligaba a socorrer, ayudar y enseñar la verdad, que originaban y fundamentaban la relaciones internacionales, constituyendo la base material de la comunidad internacional.

Tenía lugar, en consecuencia, una ruptura en la concepción internacionalista de orden humano y natural de la escuela española. Al introducir en dicha concepción elementos y valores sobrenaturales, la igualdad, teórica en el orden natural, se convertía en discriminación efectiva, en favor de los pueblos cristianos, únicos detentadores de la religión verdadera.

El orden sobrenatural actuaba, así, sobre el natural, pues si los criterios y motivos de esas relaciones internacionales eran espirituales, sus posibles consecuencias, prácticas, sometimiento de los infieles si lo niegan, etc., eran totalmente temporales.

La igualdad jurídica de los pueblos en la comunidad internacional era un simple planteamiento teórico y parcial. La situación religiosa en que se encontraban los pueblos cristianos les hacía jugar un papel de protagonistas de las relaciones internacionales a que no tenían derecho los demás pueblos. La discriminación entre infieles y cristianos existía en favor de los últimos.

La tendencia universalista del cristianismo condiciona, en consecuencia, la concepción internacional de la escuela española. Concebida y elaborada tal concepción desde una óptica exclusivamente cristiana, en pleno proceso de expansión económica y religiosa de la cristiandad, no podía ser de otra forma. La cristiandad tenía una misión evangelizadora que cumplir, podía, pues, actuar en base a derechos desconocidos a otros pueblos en la comunidad internacional, ya que su actuación respondía a unos fines espirituales. El orden natural, aunque distinto del sobrenatural, se ordenaba, en cuanto al fin último del hombre, al segundo.

El derecho de misión era, en definitiva, un derecho exclusivo de los cristianos, que les correspondía por derecho propio, y en algunos casos, como mandatarios de la Iglesia, como en el supuesto de las bulas.

No entraremos aquí en el estudio histórico de la problemática y alcance espiritual, simple derecho de predicar el Evangelio, o temporal, derecho al sometimiento de los infieles a efectos de ulterior evangelización, de las bulas alejandrinas, pues ya tratamos dicho punto en capítulos anteriores. Si nos fijamos, sin embargo, en el sentido espiritual o temporal con que interpretarán los autores de la escuela las bulas, pues éstas, en definitiva, no son otra cosa que una materialización concreta del derecho de misión. Sólo diremos de momento, que entendido el derecho de misión como derecho exclusivo, en virtud de la potestad indirecta del Papa, a la predicación del evangelio, tiene plena cabida en las bulas, interpretadas en sentido espiritual. De esta forma las bulas son la manifestación expresa, formal, legalizada y con exclusividad frente a otros pueblos cristianos, del derecho de misión.

El derecho de misión, en cuanto derecho a predicar la fe cristiana, alcanza, como es lógico, su plena efectividad jurídico-inter nacional como derecho exclusivo, llegado el momento de su realización a través del ius belli, caso de negación del derecho o de peligro para la fe cristiana ya establecida, en base a constituir un título legítimo de intervención. Este segundo aspecto, su materialización a través del ius belli, se estudiará mas adelante. Aquí, de momento nos limitaremos a exponerlo como origen de relaciones internacionales, en su aspecto pacífico, aunque con consecuencias de orden temporal en favor de los cristianos.

VITORIA va a establecer el derecho de misión como segundo título legítimo. En este sentido dice: "Otro título puede existir, es a saber: la propagación de la religión cristiana. En favor de la cual sea la primera conclusión: Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros" (99).

Este derecho se funda en el mandato divino, "Predicad el evangelio a toda criatura, etc" (100). Mandato que recae en la Iglesia, pero también en los propios cristianos, por estar ligado a los deberes de caridad para con el prójimo. Ello se desprende de las razones posteriores.

En primer lugar, "porque si tienen derecho a recorrer aquellos territorios y comerciar con sus emigrantes, pueden también enseñar la verdad a los que la quieren oír, mucho más tratándose de lo que se refiere a la salvación y felicidad eterna que en lo referente a cualquier otra actividad humana". Además, "porque de otro modo quedarían fuera del estado de salvación". Por último, "porque la corrección fraterna es de derecho natural, como también lo es el amor", y en definitiva, "porque son prójimos" (101).

Este derecho de los cristianos a predicar la verdad revolada es, conforme a las anteriores consideraciones, ante todo un derecho divino-positivo, propio de los cristianos en cuanto tales, pero también un derecho natural, propio de los cristianos en cuanto hombres, pues todo hombre ~~racional~~ tiene derecho a difundir la verdad, y especialmente, la verdad religiosa, necesaria en orden al fin último del hombre.

Es por ello que VITORIA presenta este derecho de misión como una especie de extensión del derecho natural y de gentes que es el ius communicationis.

El orden natural, la comunidad internacional, se veía de esta forma, determinado en cierta manera por el orden espiritual, es decir, por un derecho divino, la predicación de la fe cristiana, que al mismo tiempo era un derecho natural, el llevar la verdad, exclusivo, con todo, en ambos casos de los pueblos cristianos. Es te derecho venía protegido, en consecuencia, en la sociedad internacional por el propio derecho de gentes.

En el derecho de misión no había reciprocidad. La discriminación en favor de los cristianos era evidente.

Hemos dicho que VITORIA considera este derecho como propio de los Estados cristianos en cuanto tales, sin embargo admite que el papa pueda concederlo en exclusiva a determinados Estados cristianos.

Así dice: "Aunque esto es de derecho común y está permitido a todos, pudo, sin embargo, el Papa encomendar esta misión a los españoles y prohibírsela a los demás" (102). Y ello en virtud de la potestad indirecta del papa en lo temporal (103).

El autor, aunque no se refiere expresamente a las bulas alejandrinas, nos está dando en definitiva su interpretación de las mismas. Antes había negado el sentido de donación temporal que tradicionalmente se las había atribuido (104). Ahora, nos señala el sentido espiritual, de comisión en exclusiva de la predicación de la fe cristiana simplemente, que tienen, pues "como especialmente corresponde al Papa procurar la promoción del Evangelio en todo el mundo, si para la predicación del Evangelio en aquellos territorios tienen más facilidades los príncipes de España, puede encargársela a ellos y prohibirla a todos los demás. Y no solo puede prohibir a estos últimos la predicación, sino también el comercio, si así fuera conveniente a la propagación de la religión cristiana...". Planteada en concreto la cuestión, VITORIA no duda de que ese monopolio misional concedido a los españoles fue lo más conveniente, "porque si gentes de otras naciones cristianas concurriesen indistintamente a aquellas regiones, fácilmente podrían estorbarse unos a otros y surgir disensiones, por donde se turbaría la tranquilidad y se impediría la propagación de la fe y conversión de los bárbaros" (105).

Es de notar que VITORIA establece aquí el derecho exclusivo de España, no solo misional, sino también de comunicación y comercio, en contra de su concepción liberal del ius communicationis y ello en virtud de la prioridad del derecho de descubrimiento y de la potestad indirecta de la Iglesia en lo temporal, ya que la libertad comercial podía perturbar la labor misional (106).

Los criterios espirituales determinaban, en consecuencia, el orden jurídico-internacional en favor de los Estados cristianos. La concepción de la respublica Christiana de VITORIA es, en definitiva, la razón de esta solución y de la posición privilegiada que en la comunidad internacional concede a los Estados cristianos en sus relaciones con los infieles.

SOTO, aunque menos explícito que VITORIA, por reservar el tema a su obra perdida De ratione promulgandi Evangelium, sigue como es lógico su misma línea por lo que al derecho de misión se refiere, estableciendo que, tanto por derecho divino, como por derecho natural, corresponde a la Iglesia y a los cristianos la predicación del Evangelio en el mundo (107), que caso de ser violado podían hacer efectivo a través del ius belli.

Lo mismo hay que decir en cuanto a su interpretación de las bulas de Alejandro VI, a las que solo concede valor espiritual, si bien a través de ellas pueden derivarse derechos temporales para los españoles (108).

Tampoco CANO, después de negar el señorío universal del papa y proclamar su potestad indirecta en lo temporal, podía seguir otra línea que la de sus compañeros de escuela.

Afirma, pues, el derecho de misión, como derecho de los cristianos a predicar el Evangelio (109). Pero, sin embargo, al igual que en el resto de sus consideraciones sobre las relaciones entre cristianos e infieles, es mucho más limitativo de los derechos que de él se pueden derivar en favor de los cristianos, pues rechaza, en contra de la opinión de VITORIA, el derecho de intervención en caso de negación del derecho de misión, por el solo de recho que los cristianos tienen a la predicación de la fe oris- tiana. Unicamente, caso de que no todos se opusieran a oír el Evangelio, sino que hubiera algunos que quisieran escucharlo, ad mite el derecho de intervención, pero no por derecho de misión, sino por defensa de los inocentes, lo que incluso piensa que no es conveniente (110). Se basa, pues, para la intervención en un título exclusivamente de orden natural, común a cristianos e infieles.

CANO, por lo tanto, a pesar de reconocer el derecho de misión exclusivamente a los cristianos, lo somete, en principio, a la voluntad soberana de los pueblos infieles, en cuanto a su acep- tación, con los límites señalados. Por ello, en él la separación entre los ordenes natural y sobrenatural alcanza cotas desconocida das por sus predecesores, posibilitando una concepción internacionalista mucho más igualitaria en lo que a los derechos internacionales de los pueblos infieles y cristianos se refiere.

CANO, en definitiva, se aparta de la concepción general de la escuela, llegado el momento de fijar los derechos de los cristianos a la ejecución del derecho de misión, y avanza más en el sentido de una comunidad internacional basada en un orden exclusivamente natural y humano.

Si en el caso concreto de este autor hemos examinado la cues- tion de la ejecución del derecho de misión ha sido porque solo a través de ella era posible señalar las diferencias con sus com- pañeros.

De nuevo siguiendo la línea de VITORIA vamos a encontrar a COVARRUBIAS.

Para este autor el derecho de misión pertenece a la comunidad cristiana, a la Iglesia por un lado, y a los cristianos por otro. De esta forma afirma que respecto de los infieles tiene el Sumo Pontífice derecho a anunciarles la ley evangélica, pero de ninguna manera jurisdicción ni espiritual ni temporal, "sino en aquel grado en que sea necesaria para que los infieles no hagan injuria

a la religion cristiana..." (111). Lo mismo los cristianos "que tienen derecho a predicar el Evangelio por todo el mundo ..." (112). A través de él la cristiandad cumple la misión apostólica a que por mandato divino está obligada. Misión que caso de oposición puede realizar por las armas.

Su interpretación de las bulas alejandrinas coincide igualmente, como es lógico, de acuerdo a su doctrina del poder del papa sobre los infieles, ~~con~~ VITORIA. Así, considera que una causa más para la intervención española en las Indias es la que se deriva de la comisión misional hecha por el papa si los indios se oponen: "Una cuarta causa puede ser que los cristianos, y sobre todo los españoles, tienen derecho a predicar entre los indios la ley evangélica por concesión del Romano Pontífice, que tiene poder para esta misión como para un fin espiritual. Así consta por la bula de Alejandro VI" (113)... El alcance espiritual de las bulas quedaba claro. Solo si había oposición a la predicación sería posible la intervención.

Al tratar del poder de la Iglesia sobre los infieles nos ocupamos ya detenidamente de la doctrina de LAS CASAS al respecto. Partiendo de aquellos presupuestos, LAS CASAS concede preeminencia especial al título derivado del derecho de misión.

El título legítimo por excelencia era el derecho a predicar el Evangelio, y, más en concreto, respecto de las Indias, la base de ese derecho estaba en las bulas de Alejandro VI. Así lo establece en la Historia de las Indias: "Y, por consiguiente, debieran entender los del Consejo que el título que los reyes de Castilla tenían al señorío universal, y supremo, y no a particular deste orbe de las Indias, no era otro sino la predicación del Evangelio y conversión destas gentes, y por esta causa, no impulsiva, sino final, se pudo la Iglesia romana entrometer en concederles el dicho universal y soberano o imperial señorío, sin perjuicio empero, de los reyes y señores naturales dellas..." (114).

Veamos como desenvuelve el derecho de misión. Su doctrina está principalmente en Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas.

Después de ocuparse del poder del papa sobre los infieles, proclama el derecho a predicar el Evangelio que tiene la Iglesia por mandato divino: "Sant Pedro y sus sucesores tuvo y tienen obligación necesaria, por precepto divino, de procurar con suma diligencia que el Evangelio y fe de Jesucristo se predique por todo el mundo a todos los fieles dél, de quien se tenga probable opinión que no resistirán la promulgación evangélica cristiana" (115).

A continuación proclama el derecho del papa a nombrar predicadores para realizar tal misión y pasa a señalar el papel que corresponde a los príncipes cristianos: "Entre los otros ministros para la dilatación y conservación de la fe y religión cristiana y conservación de los infieles, son muy necesarios los reyes cristianos en la Iglesia, para que con su brazo y fuerzas reales y riquezas temporales ayuden, amparen, conserven y defiendan los ministros eclesiásticos y espirituales y se pueda cómodamente proseguir a conseguir o no estorbar o impedir al susodicho fin" (116). Aquí LAS CASAS no defiende el ejercicio armado del derecho de misión, a lo que se niega siempre y en todas sus obras, y especialmente en De único vocationis modo, sino que reconoce a los propios príncipes cristianos el derecho que tienen a colaborar en la predicación del Evangelio, pero por medios pacíficos.

Ello, sin embargo, no significa que el derecho de misión pertenezca, independientemente del papa, a los príncipes cristianos como había establecido VITORIA, pues como espiritual es exclusivo del Romano Pontífice, a quien corresponde concederlo: "Ningún rey o príncipe cristiano se puede ocupar en la tal expedición (fuera del caso de extrema necesidad), sin expresa o tácita licencia y autoridad del Summo sacerdote, Vicario de Jesucristo. Y si la necesidad es fuera del propio reino y el Papa cometiese o mandare el negocio a un solo príncipe, los demás no se pueden en cosa alguna tocante a ello entremeter" (117).

Empieza ya a vislumbrarse que LAS CASAS va a explicarnos el alcance y sentido que tienen las bulas alejandrinas. Dejaremos de momento este punto, para seguir analizando su concepción del derecho de misión en general.

Corresponde, pues, al papa conceder ese derecho. Pero su concesión ¿es temporal?. En absoluto, pues "esta tal división, comisión o concesión no la hizo ni hace ni la debe de hacer el Sumo Pontífice principal o finalmente por conceder gracia ni aumentar con honra e más títulos e riquezas los estados a los príncipes cristianos, sino principal e finalmente por la dilación del divino culto, honor de Dios y conversión e salvación de los infieles.." (118).

Con todo, no niega el autor la posibilidad de que el papa conceda ciertos derechos temporales a los príncipes cristianos, anjos y secundarios respecto del espiritual, sobre los infieles. Así dirá: "Justa y digna cosa es que aunque el premio principal" no sea temporal, "que el Summo Pontífice les conceda y haga donación remuneratoria en los mismos reinos que para el dicho repetido fin les encomienda, justa cosa es; empero, sin daño y perjuicio notable del derecho ajeno de los reyes y príncipes e singulares personas de los infieles" (119).

Aquí, LAS CASAS va mucho más lejos que VITORIA. Para éste el derecho de misión es espiritual, es un derecho a predicar, y solo concede el derecho de intervención armada con sus consiguientes derechos temporales, después que se haya producido la injuria, la negación de ese derecho.. LAS CASAS no. Desde el primer momento, atribuye al derecho de misión derechos temporales que se traducen incluso en un imperio temporal sobre los reinos infieles. La extensión con que concibe el autor el derecho de misión es, pues, mucho más amplia que la de la mayoría de la escuela. LAS CASAS no se preocupa del planteamiento teológico-jurídico del derecho de misión, sino que, enfrentado y escribiendo ante y para una realidad como son las Indias, llega al final, a la solución última, directamente.

Es lo que se ve en su exposición doctrinal, donde, después de reconocer repetidamente la soberanía de los infieles (120), trata por todos los medios de hacerla compatible con el alto imperio adquirido por España sobre las Indias desde el primer momento, en base a la concesión papal. Es la teoría de las dos jurisdicciones a la que nos hemos referido (121).

Pero con ello, entramos ya en el caso concreto de España, las Indias y las bulas alejandrinas.

Es en la proposición XIV donde nos da su interpretación espiritualista de las bulas: "Necesario fue y obligación tuvo de precepto divino el Summo Pontífice Alejandro VI, se cuyo pontificado fue descubierto el nuevo orbe grandísimo de las que llamamos occidentales Indias, de elegir un rey cristiano a quién impusiera oficio de proveer y tener la solicitud, diligencia y cuidado de la promulgación del Evangelio e ley de Cristo y fundación y ampliación del culto divino y universal Iglesia por todos los reinos dellas, e de la conversión y salvación de los vecinos naturales y moradores que en ellos vivían y de todo lo demás necesario y conveniente al dicho fin, y en remuneración del tal oficio y cuidado donalle la dignidad y corona imperial y soberano señorío dellas" (122).

El alcance espiritual que tenían las Bulas llevaba anejo, para LAS CASAS, una serie de ventajas materiales destinadas a remunerar los gastos de la empresa y a facilitar en última instancia la misma. Era, pues, a través del derecho de misión como podían entrar los cristianos en las Indias. LAS CASAS lleva, por lo tanto, las consecuencias anejas al derecho de misión mucho más lejos que VITORIA, que no atribuía esos derechos materiales a la concesión pontificia. La consecuencia de lo anterior era clara por lo que a España se refería: "Pudo próspera, lícita y justamente el romano Pontífice, Vicario de Jesucristo, por autoridad divina, cuyos son todos los reinos de los cielos e de la tierra, investir a los reyes de Castilla y León del supremo e soberano imperio e señorío de todo aquel orbe universo de las Indias, constituyéndolos emperadores so

bre muchos reyes... ordenado para la consecución del susodicho cristiano fin... Por la misma razón pudo prohibir la Sede Apostólica a todos los otros reyes cristianos, so pena de excomunión, que ni vayan ni envíen a las dichas Indias sin licencia y autoridad de los reyes de Castilla..." (123).

La conclusión no se hacia esperar: "Los reyes de Castilla y Leon son verdaderos príncipes soberanos y universales señores y emperadores sobre muchos reyes... por la autoridad, concesión y donación de la dicha Santa Sede Apostólica, y así, por autoridad divina. Y este es y no otro el fundamento jurídico y substancial donde esta fundado y asentado todo su título" (124).

LAS CASAS parece incurrir en una contradicción. Si los príncipes indios eran legítimos y soberanos cómo se podía comparar eso con su afirmación de que tenían el deber de acatar el alto imperio español una vez convertidos. Es lo que afirma cuando dice: "Todos los reyes y señores naturales, ciudades, comunidades y pueblos de aquellas Indias son obligados a reconocer a los reyes de Castilla por universales y soberanos señores y emperadores de la manera dicha, después de haber recibido de su propia y libre voluntad, nuestra sancta fee y el sacro baptismo y si antes que lo resciban no lo hacen ni quieren hacer, no pueden ser por algún juez o justicia punidos" (125).

Evidentemente, el autor no se puede zafar de ello, pues es claro que el ser cristianos no disminuye los derechos naturales que tenían los indios mientras eran infieles. Sin embargo, LAS CASAS, sin llegar en este punto a la lógica y claridad de sus compañeros de escuela, va a proporcionarnos en su réplica a SEPULVEDA, una explicación que nos ayuda a comprender el verdadero sentido de sus anteriores palabras. El texto que citamos no hace sino repetir con ciertos matices la teoría de LAS CASAS que expusimos al tratar del poder de la Iglesia sobre los infieles, a través de la cual aparece mucho más diafanamente sus consideraciones. Dice: "Item, antes que los infieles se bapticen no son súbditos de la Iglesia, como arriba está tocado y en nuestra Anología muy largamente probado. Y así, hablando simpliciter et absolute, no les puede poner ni quitar señor ni ellos obedecelle, sino muy de per accidens, en algún caso muy particular, como si impidiese aquel tal señor sólo él la predicación de la fee; pero después de convertidos, muchas más razones hay por las cuales puede la Iglesia ejercer su jurisdicción temporal en ellos, como en súbditos, como es de si manifestó. Y ésta es universal, conviene a saber, si viese que era necesario o muy conveniente a la conservación y defensa de la fee y religión cristiana y a proveer a los casos e peligros futuros muy bien e justamente, por autoridad de su oficio apostólico e lugar que tiene en la tierra de Cristo, lo puede hacer" (126).

LAS CASAS se acerca ya a la doctrina de la escuela. El derecho de misión materializado en las bulas va encontrando sus límites precisos. Es lo que se deduce de su proposición XXI: "Tienen los reyes de Castilla el mismo poder y jurisdicción sobre aquellos infieles, aun antes que se conviertan, que tener el Romano Pontífice, sobre ellos la primera proposición dice, tanto cuanto fuera monester, según las reglas de la recta razón, para la promobióñ y prosecucióñ de aquel fin y para quitar los obstaculos cualesquiera que sean que lo puedan impedir" (127)

El derecho que los reyes de Castilla tenían era, ^{en}consecuen-
cia, el de predicar el Evangelio.. Los otros títulos surgirán en todo caso, luego. Nuestro autor no procede, pues, a la ligera ni destruye a los príncipes indios sin más, ni atribuye lisa y llanamente el señorío temporal a España. Lo que hace es reco-
nocer los derechos temporales de los españoles, que dependerán, en definitiva, para su realización, o de que los indios den justa causa para intervenir, ya sean infieles o se hayan convertido, cada caso con su problemática particular que hemos esbozado, o de la propia voluntad de los mismos indios. Es lo que nos señala el autor en Los tesoros del Peru: "Mientras los pueblos y habitantes de aquel mundo de las Indias, con sus Reyes y príncipes, no consien-
tan libremente en la institución hecha acerca de ellos en la Bula papal, no la admitan como jurídicamente válida y no entre-
guen la posesión a nuestros Reyes íncultos de las Españas, estos no tienen más que un título, esto es, una causa para adquirir el supremo principado de aquel mundo y un derecho a la cosa, esto es, un derecho a los reinos y supremacía o dominio universal sobre aquellos, el cual se origina del título; ahora bien, carecen del derecho sobre la cosa, esto es, sobre los reinos" (128)

En suma, el derecho de misión en LAS CASAS, aunque se plantea con una indudable proyección material, que supera con mucho el simple hecho de las relaciones materiales con los infieles a efec-
tos de predicarles el Evangelio, con los consiguientes derechos de intervención caso de injuria, planteamiento normal dentro de la escuela, no es muy diferente al de ésta, pues, en definitiva, lo que hace LAS CASAS es llegar a la misma solución práctica de éstos, adquisición del señorío sobre los indios, pero sin distin-
guir las dos etapas que hay, sino integrándolas en la exposición de lo que es la primera etapa.

No queremos, con ello, negar la mayor amplitud con que efec-
tivamente concibe el ejercicio del derecho misional por parte del papa, que le lleva a considerar como oportuno y útil, el que al primero y principal fin del derecho de misión, que es únicamente espiritual, puedan acompañar en circunstancias concretas o espe-
ciales, como es el caso de España a través de las bulas, derechos temporales. Derechos que, empero, no son consustanciales al derecho de misión, cuya proyección es espiritual.

Dentro de la concepción común de la escuela sobre el derecho de misión, con las matizaciones que se harán al ocuparnos de este derecho como título legítimo para hacer la guerra, debido a que considera la persistencia en la idolatría como resistencia al derecho de misión, se ha de incluir a Alfonso de CASTRO.

Para este autor el título principal que tiene España es la donación de Alejandro VI, que interpreta en sentido espiritual como lo demuestra al decir que "diferentes son los títulos que los Reyes de Castilla tienen en España y los que tienen en el Señorío de las Indias... Y el título que tienen al señorío de las Indias es por la donación de la Silla Apostólica, la qual el Papa les concedió por fin de la conversión de los yndios a la fe catholica...". Este sentido espiritual de las Bulas aparece aún más claro cuando señala que "aunque el Papa hizo aquella donación a los Reyes de Castilla no por eso privó a los señores que estaban en las Yndias del señorío que ellos tenían sobre las yndios de aquellas tierras ni a los mismos yndios quitó la propiedad o el señorío que ellos tenían sobre sus haciendas; porque estos tales señorios no los podia quitar el Papa si no fuese por ser ellos pertinaces en resistir a la predicación del Evangelio y de la fe catholica" (129).

El papa podia, según CASTRO, atribuir el derecho de misión a una nación cristiana, pero no concederle el señorío temporal, como ha puesto de manifiesto CARRO (130). El derecho de misión se presentaba así como un derecho exclusivo de los Estados cristianos. La bula era su materialización concreta respecto de un Estado cristiano.

PEÑA es fiel a la doctrina de VITORIA. Parte, como es lógico, de la negación de la jurisdicción temporal y espiritual de la Iglesia sobre los infieles, pues estos no son ni súbditos de aquélla ni cristianos (131).

Pero afirma el derecho de misión, y lo hace con relación al sentido de las bulas alejandrinas. En virtud del mandato divino la Iglesia tiene obligación de predicar el Evangelio en todo el mundo. En este sentido dice: "Alejandro VI, concedió lo que era posible. Por lo que va dicho está claro que el Papa tiene potestad para predicar el evangelio y para hacer la guerra a los que pongan obstáculos en esta predicación. Esto concedió a los reyes de España" (132).

En virtud del derecho de misión, delegado por el papa, los cristianos tienen, pues, derecho a predicar el Evangelio únicamente. Solo si hay oposición se podrá intervenir temporalmente en defensa de ese derecho. No hay coacción alguna a los infieles en orden a su conversión. El papa solo podía conceder derechos espirituales.

Los derechos temporales surgirían en todo caso después.

Sin embargo, en orden a la defensa de la predicación el papa "concedió al rey de España que sólo él pudiera enviar ejércitos a aquellas islas y que sólo él fuera señor de aquellos que voluntariamente quisieron someterse al rey de España. En fin: si surgiera una causa justa de guerra, concedió que fueran sometidos al rey Fernando aquellos indios que hubieran sido justamente derrotados" (133).

Es, pues, en función de la protección de los derechos espirituales que se produce la intervención temporal. Respecto al dominio del rey de España sobre esos infieles, éste solo podía producirse, o bien por su sometimiento voluntario, o bien por su sometimiento a través de una guerra justa. En principio el imperio concedido era solo espiritual.

Incluso si los reyes indios se convierten al catolicismo no quedan sin más sometidos al dominio del rey de España: "Pero si los reyes de los indios se convierten al catolicismo no pueden ser privados del dominio que tienen" (134).

Por último, el papa podía conceder ese imperio espiritual a un príncipe cristiano con exclusión de los demás, con el fin de evitar daños a la predicación. Así, refiriéndose a los derechos derivados del de misión dice: "El Papa concedió estos derechos de monopolio para evitar las guerras entre príncipes y cristianos. Por esta causa dividió la tierra" (135).

Es la doctrina de la escuela.

Igual concepción sobre el derecho de misión tiene MOLINA.

Empieza afirmando el derecho de misión que tienen los cristianos en todo el mundo: "Empero, como los cristianos tenemos el derecho a predicar el Evangelio en todas partes y a enviar predicadores a todos los infieles, así como a protegerles y a obligar a los infieles, no ciertamente a que abracen el Evangelio, sino a que no pongan impedimento a los misioneros en sus predicaciones..." (136). Es la formulación clásica desde VITORIA, del derecho de misión, con el derecho a acudir a las armas si hubiese negación del mismo. El derecho de misión solo autoriza a los cristianos a predicar la fe cristiana y a amparar esa predicación, pero de ninguna forma autoriza a los mismos a someter a los infieles, cuyos príncipes seguirán siendo soberanos.

Sin embargo, MOLINA, que habia limitado el ius communicationis y el ius commercii de VITORIA, en base a la soberania estatal, concede ahora esos derechos de comunicaci3n en cuanto van ligados y son necesarios al derecho de misi3n. El fin sobrenatural del derecho de misi3n se imponia a los derechos naturales de los Estados, cosa que no sucedia con un derecho natural como era el derecho de comunicaci3n. Dice: "Siendo esto as3, es notorio que podemos con este fin abordar en naves al extranjero y permanecer all3 con todo el poder necesario en sus puertos y territorios todo el tiempo que fuere menester para realizar con seguridad esta predicaci3n, y con este motivo, realizar alg3n comercio con ello, aunque no quieran" (137). El derecho de misi3n, exclusivo de los cristianos, les daba a estos una posici3n preponderante dentro de la sociedad internacional. A trav3s de 3l incluso era posible realizar algunos beneficios temporales.

Con todo, MOLINA considera que es mucho mejor la predicaci3n pac3fica, siempre que sea posible: "Sin embargo, si ello se pueda hacer c3modamente, conviene que antes se les env3e una embajada y qu3 vayan los predicadores solos o acompa3ados de poca gente, mejor que llegar con gran poder para contenerlos con las armas y asegurar as3 la vida de los misioneros" (138)

ACOSTA, sin apartarse de la l3nea com3n, va a esbozar su doctrina sobre el derecho de misi3n en funci3n de la clase de pueblos infieles de que se trate, seg3n sean habitantes de las Indias o chinos.

Parte de la afirmaci3n del derecho de predicar en todo el mundo que asiste a los cristianos y de c3mo no hay hombre alguno que haya sido excluido de este bien. El universalismo cristiano no tiene fronteras. De esta forma dice: "No hay linaje de hombres que haya sido excluido de la participaci3n de la fe y del evangelio, habiendo dicho Cristo a los ap3stoles: 'Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura'" (139). Y m3s adelante: "... todav3a tienen los cristianos un motivo especial3simo, y un derecho que les da el creador de todas las cosas, derecho singular, que les permite ense3ar lo que ellos han aprendido de Dios a los dem3s mortales, cuya salvaci3n eterna deben desear y procurar. Pues el que dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura, les abria entrada franca en cualquier parte de la tierra, y quienes intentan cerrarla y alejar de s3 a los heraldos y mensajeros de Dios sin haberlos oido, no solamente son convencidos de hacer contra su eterna salvaci3n, sino que infieren adem3s una afrenta a la rep3blica cristiana" (140).

En virtud del derecho de misi3n los cristianos, pues, tenian el derecho y la obligaci3n de recorrer el mundo, sin que se les pudiese poner trabas, con el fin de predicar el Evangelio. Era un derecho que no tenia m3s efectos temporales que el de las relaciones y entrada en otros pueblos sin que sup3siese un derecho a someter o privar de su soberania y dominios a los infieles.

Solo a través de la injuria que podía suponer para los cristianos la negación del mismo o el ataque a los predicadores, el derecho de misión podía dar lugar a un derecho de intervención con sus consiguientes consecuencias. Ora en función de esa posible negación o injuria, dado el estado atrasado de los bárbaros; o la lejanía de los mismos, que arbitraba los medios armados necesarios para llevar a cabo la misión que/de otra forma no sería posible, dejando, por supuesto, sentado que conquistarlos en primer lugar y luego convertirlos estaba prohibido. A pesar de lo/largo que esta cita no dudamos en incluirla, por cuanto contiene/la explicación de la postura de ACOSTA, y demuestra que el autor desarrolla el derecho de misión de acuerdo con las circunstancias concretas del pueblo a que se refiere. En este sentido dice: "Siendo patente que a la mayor parte de los infieles no se puede entrar a la manera apostólica, y por otra parte conquistarlos primero, para que una vez sometidos reciban la fe cristiana, hemos demostrado con muchos y graves argumentos que es cosa prohibida; ocurren no pequeñas dificultades acerca del modo y camino que debe seguirse para introducir en ellos la palabra de Dios. Más porque es necesario que sea predicado el evangelio a todas las gentes... se sigue que es necesario discurrir algún nuevo modo de predicar el evangelio, que sea acomodado a la condición nueva de estas naciones. Los bárbaros muestran un naturaz que parece mezclado de hombre y de fiera, y sus costumbrés son tales, que más que hombres parecen monstruos de hombre; por lo cual hay que entablar con ellos un trato que sea en parte humano y en parte fiero, hasta que comiencen poco a poco a dep^oner su nativa fiera, y a amansarse y hacerse a la disciplina y costumbres propias de hombres. Por lo cual no podemos dejar de tratar con especial cuidado de las misiones, ya sea las destinadas a explorar naciones desconocidas, ya aquellas en que se recorren las ya descubiertas, unas veces con prolijas navegaciones, otras por caminos de tierra. Y en ambas clases ocurren cada día en este Nuevo Mundo y provincias de la mar del Sur nuevas gentes hasta ahora desconocidas, cuya salvación de ninguna manera podemos menospreciar. Conviene, pues, que vayan juntamente soldados que lleven los socorros necesarios para la vida humana en tah largas y peligrosas expediciones, y juntamente predicadores de la fe, que militan bajo la bandera de Cristo para sacar las almas criadas por Dios de la tiranía de Satanás. Ambos es necesario que vayan juntos, soldado y sacerdote, como lo demuestra no sólo la razón, sino la experiencia comprobada con largo uso" (141).

ACOSTA es partidario, en principio, de la predicación pacífica, apostólica, pero ante los peligros que se presentan al ejercicio del derecho de misión en los pueblos bárbaros, no duda en considerar que los predicadores deben ir acompañados con expedicio^ones armadas. Soldado y sacerdote van juntos en el derecho de misión.

Si el derecho de misión suponía una discriminación frente a los infieles en todo caso, ahora implicaba evidentemente una amenaza, a pesar de que teóricamente el derecho de misión por sí solo no autorizase la conquista y sometimiento.

Empero, como dijimos, ACOSTA no generaliza la forma concreta de llevar a cabo el derecho de misión. Así, cuando trata del tema respecto de los chinos, a los que considera como un pueblo civilizado aunque infiel, el desarrollo que da a ese derecho es diferente.

En primer lugar, considera que si el pueblo de común acuerdo con su príncipe no quiere permitir la predicación no se les puede, en principio, obligar a hacerlo. Respota, pues la soberanía del Estado. Dice así, en respuesta a un Memorial que justificaba la guerra contra China: "En el octavo fundamento, que podemos compeler a los infieles no súbditos nuestros que oigan el evangelio y predicación es contra la común y verdadera sentencia de teólogos, como Soto, Vitoria, Bañes y a los demás... Lo que añade el Memorial a lo menos es llano e indubitante, que pueden forzarlos a que dejen predicar su doctrina en público, y en las partes y con el modo que a su ministerio conviene: esto está tan lejos de ser llano e indubitante, que el contrario es más verdadero porque no sólo no podemos compeler a los infieles a que nos oigan, pero tampoco a que nos dejen predicar, si no fuese cuando unos quisiesen oírnos y otros no nos dejarán predicar. Pero si los magistrados y los que en efecto es república de común voz nos echan, no podríamos compelerlos a que nos dejasen predicar. Los que más se alargan en este punto, dicen que si el príncipe no quiere y el pueblo quiere, o al revés, pueden ser compelidos, más si de común nos echan, no podemos hacerlos fuerza" (142).

El derecho de misión quedaba, de esta forma y bajo esas condiciones, sometido a la soberanía estatal. Era una importante matización a como lo había formulado respecto de las Indias. Parecía que el orden natural, la soberanía estatal, no se veían condicionados por los derechos exclusivos, derivados del orden sobrenatural, de unos determinados pueblos.

Sin embargo, ACOSTA no podía, como es lógico y lo vemos en la escuela, llegar a tal conclusión, pues supondría el derrumbamiento de todo un edificio intelectual. Admite sí esa limitación señalada al derecho de misión, pero considera que, en última instancia, si la negación es constante, de forma que no haya posibilidad alguna, se podrá entonces proceder a utilizar medios destinados a que se autorice tal predicación, primero, con moderación y, des-

pues, si sigue la negativa, llegando incluso hasta la conquista (143). El mandato divino, pues, se imponía en la sociedad natural y dotaba al pueblo escogido de un derecho que no encontraba barreras.

En un capítulo próximo nos ocuparemos más en detalle de esta parte de la doctrina de ACOSTA.

Por último, y para acabar con este autor, veamos brevemente su interpretación de las bulas de Alejandro VI.

Es una consecuencia de sus ideas sobre el derecho de misión. Así, considera que ese derecho de misión que ejercen los cristianos por el mundo "pertenece a la potestad del romano Pontífice" (144), por lo que puede encomendarlo a los príncipes cristianos y en concreto, a los Reyes de España. Dice: "Siendo esto así, ¿quien dudará que no pudiendo los vicarios de Cristo recorrer por sí todo el mundo, pueden y tienen obligación de traspasar a otros ese gravísimo cuidado? Y no solo encomendar en general que vayan, sino designar ellos mismos y enviar los que juzgaren idóneos. Pues bien, esta misión sagrada con las naciones bárbaras y numerosísimas del Nuevo Mundo encomendaron los romanos Pontífices a los Reyes Católicos de España para que la tuvieran como oficio suyo propio y peculiar y la pusieran por obra" (145).

Las bulas tenían, de acuerdo con el contenido del derecho de misión, un sentido de mandato espiritual, y no suponían la concesión temporal de las Indias. Era el sentido mayoritario en la escuela. Solo de la negación de ese derecho o de la injuria a los predicadores surgirían los títulos temporales a las Indias. El papa concedía un imperio espiritual.

Sin embargo, ACOSTA va a estimar que en virtud de las bulas el papa ha concedido a los Reyes españoles el que sean tutores temporales de los convertidos: "Consecuencia de la predicación es que los bárbaros infieles que reciben la religión cristiana, pasan al cuidado y tutela de los príncipes cristianos en beneficio de la fe. Todas estas cosas enseñan copiosamente las letras apostólicas de Alejandro VI" y, ello porque de otra forma estaría en peligro siempre la fe de esos hombres (146). Las bulas, pues, concedían, a posteriori de la predicación y conversión, derechos temporales. Ello en virtud de la potestad indirecta del papa en lo temporal.

Se comprende, por lo tanto, que cuando ACOSTA quiera señalar un título indudable por el que España detente justament e el dominio de las Indias se refiera exclusivamente a las bulas alejandrinas (147).

Siguiendo la doctrina de LAS CASAS tenemos a SALAZAR.

Después de negar la potestad temporal del papa y de afirmar la potestad indirecta del mismo (148), SALAZAR va aclararnos su pensamiento: "Aunque por esto no quiero decir que el Sumo Pontífice no tiene poder i authoridad sobre todo el mundo, que si tiene, y mucho mayor que todos los reyes y príncipes dél, como en otra parte lo tengo yo muy cumplidamente probado, pero este poder y authoridad no se ordena a fin político y civil, sino a fin divino y sobrenatural y en orden a este fin puede el Papa sobre todos los hombres del mundo y sobre todos los reyes y príncipes dél, como queda dicho, más que todos ellos juntos" (149)

En orden al fin espiritual el papa tenía de esta forma poder sobre todo el mundo. Veamos en que se concreta ese poder.

El mismo autor nos lo señala: "... enseñar sana y verdadera doctrina, y condenar y reprobear la mala y perniciosa y enseñar a los hombres el verdadero camino del cielo para que se puedan salvar, y éste es el título sobre que se funda el sumo poder y authority que el Papa tiene sobre todo el mundo y en todo él..." (150).

Ese poder del papa se concretaba, pues, en el derecho de misión. Ese derecho que el papa tenía a predicar el Evangelio por todo el mundo, dado que él por si solo no lo podía realizar, podía concederlo a los príncipes cristianos con el fin de que lo llevasen a la práctica.

Es desde esta óptica que SALAZAR interpreta el alcance de las bulas de Alejandro VI. Pasando ya al caso concreto de las Indias y al derecho que a las mismas tenían los reyes de España, va a encontrar en las bulas el título principal y general de ese señorío. Así nos dirá: "... éste señorío no les pertenece por otro título sino por la concesión de la Iglesia, la cual hizo el Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos..." (151).

Al explicitar el alcance de la concesión, el autor considera que se ha dado a los reyes de España un imperio, espiritual por supuesto, pero también temporal en cierto sentido como veremos, sobre todas esas tierras, en orden a hacer posible la predicación de la fe, y compatible en todo caso con las jurisdicciones y señoríos indios, que en nada se verán perjudicados. Es la solución medieval de las dos jurisdicciones, una suprema, otra normal, con la que LAS CASAS había logrado hacer compatibles la soberanía de España con los derechos de los indios.

En este sentido va a decir: "... los reyes de Castilla, por virtud de la dicha concesión, no pueden en las Indias más de lo

que el Papa como vicario de nuestro señor y pastor universal del mundo les pudo dar y con efecto les dio, que fue hacerles reyes y señores temporales de todas las Indias en orden y para el fin que la Yglesia tiene de su gobierno, que es por medio de la predicación evangélica y por otros medios, a este fin acomodados y pertenecientes, indiciar y guiar los hombres a la vida eterna para que fueron criados, y éste es el altísimo ministerio que la Yglesia Romana cometió y encomendó a los Reyes Católicos y a todos sus descendientes y sucesores, y éste fue el fin que pretendió cuando les hizo señores universales de las Yndias, sin que por ello perjudicase en cosa alguna a los reyes y señores de las Yndias ni a los naturales de ellas" (152).

Era un mandato espiritual el que llevaban, para cuyo cumplimiento se les hacía en cierta forma señores temporales de aquellas tierras, pero respetando las soberanías infieles. El Papa no podía dar más de lo que tenía. Este punto tan importante nos lo aclara aún más cuando señala que el Papa "no dio a los reyes de Castilla cosa que a las dichas repúblicas ni señores naturales pertenecientes, ni los agravió en cosa alguna, sino que los dexó tan libres en lo temporal como eran de antes y como lo son los reyes christianos, aunque estan obligados a reconocer al Papa, porque lo que el Papa dio en las Yndias a los reyes de Castilla no fue cosa que parteneciese al gobierno temporal (...) sino lo que meramente era y es derecho del Papa" (153).

En definitiva se trata de un señorío de distinta naturaleza a los típicamente temporales: "... este gobierno y señorío no es de la misma especie y naturaleza de que son los dominios de los otros reyes y príncipes seculares, ni del que los mismos reyes tienen en Castilla y Leon y en los otros sus reynos de Europa, por ser el fin de este señorío otro y muy diferente de todos los otros reynos y señoríos, como por la mesma razón es diferente el gobierno de la Yglesia del gobierno de todos los reyes y príncipes seculares, como todos los demás principados y gobiernos se diferencian los unos de los otros por los fines a que se ordenan..." (154).

En todo caso, el señorío temporal que a través del derecho de misión habían recibido los reyes de Castilla era un señorío en habito, pues "el señorío que los reyes de Castilla tienen en las Yndias no están los ynfieles obligados a reconocerlo hasta haber recibido la fe..." (155). De nuevo se vislumbra la solución lascasiana.

El derecho de misión, tal como lo formula SALAZAR, o sea, pues, de lleno en la línea espiritualista que predomina en la escuela. Incluso su interpretación de las bulas, concreción del derecho de misión, con sentido espiritual, e indirectamente temporal, no se aparta del sentir común.

Este sentido del derecho de misión nos lo expresa perfectamente, cuando dice: "El fin del rey nuestro señor en embiar los españoles sus vasallos a las Yndias, no es ni puede ni debe ser por ensanchar y haber mayor reyno temporal, pues para ello no tiene título, ni para este fin le encomendó Dios las Yndias, sino para que por medio de la predicación evangélica el reyno de Dios se dilata se y hiciese mayor; esto no se hace subgetando por armas los yndios les y forzándoles a que paguen tributos, sino cautivándoles con buenas razones, atrayéndoles con buenas obras las voluntades para que se sugeten a la ley de Dios y entreguen a Dios sus corazones y reyno en ellos...; lo cual se ha de hacer, no con las armas de que usan los reyes temporales para ensanchar sus reynos, sino con las que dice San Pablo..." (156).

SALAZAR, como veremos, llega más lejos que gran parte de la escuela, en lo que a la forma de realizar el derecho de misión se refiere.

BENAVIDES plantea el derecho de misión de forma muy similar. Afirma la potestad indirecta del papa en ⁶temporal, recalcando que es en orden a lo espiritual (157). Niega que el papa tenga jurisdicción alguna sobre los infieles (158). Y declara el derecho de predicar el Evangelio por todo el mundo (159).

Las bulas alejandrinas se interpretan en términos parecidos a como lo hacen LAS CASAS y SALAZAR. Las bulas suponían la concesión por la Iglesia de un imperio espiritual, que, sin embargo, y por ser necesario para la fe, llevaba consigo la concesión de una jurisdicción imperial compatible con las jurisdicciones indias. La jurisdicción suprema de los reyes de Castilla era sólo en hábito, de forma que para transformarse en acto necesitaba la conversión de los infieles, pues los convertidos ya estaban obligados a reconocer el señorío castellano, no así los que continuaban infieles.

De acuerdo con ello, BENAVIDES se expresa así: "Luego, lo que él [el papa] hordenare en horden a los cristianos y en horden a la fee no depende de la voluntad o consentimiento de los hombres el aceptarlo o no, antes todo el mundo está obligado a rrecibir lo que él hordona bueno y justo, aunque a todo el mundo pese... Luego pues que el Papa dio a los Reyes de Castilla y Leon dominio universal y como ymperial de las Indias, siguese evidentemente de todos los rreyes y señores naturales y todos los pueblos de las Indias, luego en baptizandose, están obligados a rreconocer a los Reyes de Castilla por universales y soberanos señores y aunque no den su consentimiento ... no pueden con todo eso prejudicar ni en un punto a este universal y soverano dominio que el Rey de Castilla tiene por conceción del Papa sobre todos los rreynos de las Yndias después de ya hechos christianos" (160). El carácter espiritual

de la concesión aparece aún más claro cuando señala que "el Rey de Castilla por la aceptación que los Reyes Catholicos en su nombre y en el de sucesores hicieron de la concesión y bula de Alexandro VI; está obligado a gobernar a los yndios todos baptigados en orden a la fee y rreligi6n christiana..." (161).

Finalmente y como complemento lógico de todo lo anterior podemos decir que para BENAVIDES el acto de fe es absolutamente libre, sin que qu~~e~~a coacción alguna (162).

SUAREZ, como en otros casos, va a sintetizar y sistematizar toda la doctrina del derecho de misión, desarrollada con variaciones por la escuela española.

De acuerdo con su postura sobre el poder indirecto, en orden al fin espiritual, del papa sobre los infieles y de su negación de jurisdicción temporal o espiritual sobre los mismos, va a explicarnos en que consiste el derecho de misión.

En este sentido proclama: "... el poder y jurisdicción directa sobre ellos [los infieles] es claramente falsa, porque Cristo Nuestro Señor nunca concedió a la Iglesia ese poder, sino que, con relación a los infieles, solamente le dió el poder y el derecho de predicarles..." (163).

Este derecho de la Iglesia no es simplemente permisivo: "La Iglesia no solamente tiene potestad simple y, por así decirlo, permisiva, sino que tiene también derecho con potestad especial para predicar el Evangelio por todas las partes" (164).

Para SUAREZ esta potestad pertenece a la Iglesia y no directamente a los cristianos, como habian establecido VITORIA y COVARRUBIAS, por estar vinculada a la potestad espiritual. Es lo que proclama continuamente: "... esta potestad, en cuanto es suprema y universal sobre todo el orbe, reside únicamente en el Sumo Pontifice..." (165); "pues bien, este poder no conviene naturalmente a los príncipes temporales, ya que se deriva de un derecho espiritual que no ha sido concedido a los príncipes temporales, sino que está vinculado a la potestad espiritual que indirectamente se extiende a la temporal..." (166).

Correspondió, pues, al papa el encomendar la ejecución de ese derecho a los príncipes cristianos. Entraban aquí, como manifestación de esa concesión, las bulas alejandrinas, a las que expresamente aludirá SUAREZ, llegado el momento de mostrarnos a través de un ejemplo esa comisión que hacia el papa del derecho de misión.

Dice: "Por tanto, el Sumo Pontífice tiene poder para comisionar esta defensa o su ejecución a los príncipes temporales: más puede aún obligarlos a que acepten esta misión. Y en consecuencia, como bien anotan Juan Mayr y Francisco de Vitoria, puede el Pontífice repartir las provincias y los reinos de los infieles entre príncipes y reyes temporales, no para que las puedan ocupar a su arbitrio - esto sería tiránico, como diremos después -, sino para que se cuiden de enviar predicadores del Evangelio y los defiendan con su autoridad aún declarando la guerra si lo pide un título y causa justa. Para este fin pueda el Pontífice señalar a cada príncipe límites fijos que después no podrá transpasar sin cometer injusticia. Así leemos que hizo Alejandro VI entre los reyes de Castilla y Portugal" (167).

El mandato era puro y simplemente espiritual. Si no se producía agresión no se derivaba del derecho de misión, derecho temporal alguno. Las bulas tenían, pues, un alcance exclusivamente espiritual. De nuevo volvemos a la más pura interpretación espiritualista del derecho de misión, que los autores intermedios de la escuela, hemos visto, habían abandonado, concediendo indirectamente a través de la comisión papal derechos temporales y la suprema jurisdicción a los príncipes cristianos.

Este sentido simplemente espiritual del derecho de misión aparece aún más claro cuando SUAREZ se enfrenta con la cuestión de si los predicadores podían y debían ser acompañados por una protección militar. Cuestión a la que algunos autores, como ACOSTA, habían dado solución afirmativa.

Sus palabras no dejan lugar a dudas: "¿Esta defensa de la predicación y de los predicadores del Evangelio es solamente lícita después de que los infieles hayan inferido la injuria o hayan puesto obstáculos a la predicación del Evangelio, o será también lícita por una ocupación anticipada - por así decir - previniendo por medio de un ejército que no se haga injurias a los predicadores o que no se impida su ministerio"? Planteado el problema rechaza la opinión de los que defendían que el príncipe cristiano podía ocupar justamente el reino de un infiel, en virtud del solo derecho de misión, para poder así predicar más fácilmente. Rechaza igualmente la postura de los que afirmaban que los predicadores podían ir acompañados de un ejército que les protegiese, o que se podían construir plazas fuertes en tierra infiel para asegurar la entrada. Para SUAREZ, la predicación ha de ser pacífica, al modo apostólico, sin coacción de ningún tipo, pues cualquier otra forma, además de no ser lícita, iría en contra de la extensión de la propia religión cristiana. Los infieles temerían una ocupación de su territorio y se les daría ocasión de hacer guerra justa. Concretamente dice:

"Si son enviados los predicadores en compañía de un ejército, los infieles invadidos presumirían moralmente y no sin apariencia de verdad, que son enviados más bien para ocupar el territorio nacional que para procurar su salud espiritual. Hablando de un modo general, podrían defenderse con toda justicia según se presume prudentemente. Se les da entonces ocasión de hacer una guerra justa. Los cristianos cometerían más bien acto de agresión que una defensa. Y aunque los infieles no pudieran resistir y cedieran al temor, no por eso dejaría de ser una coacción extrema. Se afirma la tesis. No es este medio apto para introducir la fe; más bien cede en infamia e injuria de la religión católica. Creeran los infieles que nuestra religión da licencia para violar los derechos de gentes y aún el derecho natural, ocupando territorios extraños contra la voluntad de sus dueños y haciendo la guerra sin título justo. Se harían aún más pertinaces y estarían menos dispuestos para recibir la fe católica. En conclusión no es lícito este método de introducir la predicación del Evangelio" (163)

Nunca dentro de la escuela española se había llegado a una formulación tan precisa, ni tan exclusivamente espiritual del derecho de misión. Los dos órdenes, natural y sobrenatural que daban perfectamente delimitados. El derecho natural y el derecho de gentes, ordenamientos de la comunidad internacional y comunes a cristianos e infieles, primaban sobre cualquier derecho espiritual de los cristianos, salvo el simple y pacífico derecho a predicar la fe cristiana. El derecho de misión por si sólo no llevaba consigo ningún detrimento temporal para los infieles, debiendo respetarse en su realización los derechos naturales y de las gentes comunes a todos los pueblos.

Incluso el carácter exclusivo, en favor únicamente de los cristianos y de la religión cristiana, con que todos los demás autores habían desarrollado el derecho de misión, aparece precisado en SUAREZ.

Pues, si el derecho de misión era un título de orden espiritual, la predicación de la verdad, de la existencia de un único Dios, era un derecho natural a todos los hombres, fieles o infieles, por lo que podían llevarlo a cabo los pueblos no cristianos creyentes en un solo Dios, no tanto como derecho de misión propiamente dicho, sino en cuanto título de defensa de los inocentes, pues siempre habría hombres que quisieran oír esa verdad, a pesar de impedírselo tiránicamente sus príncipes. Incluso, podría decirse que SUAREZ reconoce que el derecho de misión, en ese aspecto natural que señalamos, tiene junto a su proyección típicamente sobrenatural, una proyección natural, la predicación de la verdad, común a todos los pueblos.

Para entender correctamente el alcance de la postura de SUAREZ en este punto es necesario tener en cuenta, por lo que el derecho de misión se refiere, la distinción que hace entre los infieles súbditos y no súbditos de príncipes cristianos. Respecto de los súbditos considera que los príncipes cristianos pueden lícitamente obligarlos a oír la fe católica (169), mientras que en lo que hace a los infieles no súbditos de ninguna forma es lícito coaccionarles a escucharla, pues no tienen jurisdicción sobre ellos (170).

Volviendo a la cuestión inicial, diremos, ante todo, que para el autor el derecho de misión es, en principio, exclusivo de los cristianos. Lo proclama indirectamente, cuando refiriéndose se a la intervención en defensa de los inocentes, en el caso de que los súbditos infieles de un príncipe infiel quisieran recibir el cristianismo y el príncipe se lo impidiera, reconoce que los príncipes cristianos pueden actuar en defensa de los inocentes y llevarles la fe, pero niega idéntico derecho a un príncipe mahometano respecto a los súbditos de un rey que quisieran recibir la ley mahometana, negándose su rey. Dice: "Pero si el mismo Estado quisiera recibir la ley de los infieles, por ejemplo, la mahometana y su príncipe no quisiera, no tendría entonces el príncipe infiel turco un derecho semejante contra aquel otro Rey" (171).

Empero, su doctrina no es tan radical como pudiera parecer, pues distingue entre la difusión de la verdad, del Dios único, aunque el pueblo que crea en él no sea propiamente cristiano, y la difusión de la idolatría o del error.

La primera está permitida dentro de ciertos límites a los no cristianos, no así la segunda.

Planteadas la cuestión por parte de un príncipe respecto a sus súbditos no hay problema: "También un rey gentil, es decir, no cristiano, que tiene conocimiento del Dios único, puede obligar a los súbditos a esta creencia por medio del raciocinio, si están instruidos, o aplicando la fe humana en los más sabios, cuando son ignorantes, y en consecuencia, podrán obligarlos a abandonar sus ídolos y otras supersticiones contrarias a la razón natural. Una prueba: en estos reyes existe todo poder que según el derecho natural conviene a todo Estado" (172).

Pero lo que más interés ofrece, a efectos de ver el alcance del derecho de misión como posible derecho de pueblos ^{no} cristianos, pero creyentes en el único Dios, es cuando plantea el problema respecto de dos Estados no cristianos indolentísimos. Dice: "Del mismo modo, si algún Estado adora al único Dios y guarda la ley natural, pero otro practicara la idolatría y ~~viviera~~ ^{viviera} contra la ley natural, entonces aquél tendría derecho a enviar hombres que enseñaran la ley y los librasen de sus errores. Y si se impidiese esto por la fuerza, justamente podría hacer la guerra; primero, porque este derecho es muy conforme a la naturaleza; segundo, porque en

este caso se mezclaría la defensa de los inocentes, ya que moralmente hablando no faltarían quienes quisieran ser enseñados en las verdades naturales necesarias para las buenas costumbres y que inicua-mente serían apartados de este su deseo..." (173).

El derecho de misión era, pues, propiamente dicho, exclusivo de los cristianos, pero, sin embargo, el derecho a enseñar la verdad, la ley natural, y la existencia de un único Dios, eran derechos naturales inherentes a todos los pueblos, cristianos o no. En este caso el título de intervención no era propiamente el derecho de misión, título de orden sobrenatural, sino la defensa de los inocentes, como él mismo dice, título de orden natural, y por ello común a todos los hombres. Solo indirectamente, cuando se enseñaba la existencia de un único Dios, se incidía en el ejercicio del derecho de misión. Por supuesto, que la verdad era entendida desde la óptica cristiana.

Con todo, no hay duda de que SUAREZ, sin dar ningún caso tórico revolucionario, por cuanto incluso el derecho a enseñar la verdad por todos los hombres aparece ya veladamente en VITORIA, nos ha dejado la más acabada y espiritual exposición del contenido y formas de realización del derecho de misión. Con él, el derecho de predicar el Evangelio en su sola manifestación predicadora, y no en caso de injurias, se despojaba de todos los derechos temporales que le habían atribuido la mayoría de los autores de la escuela.

Sin embargo, seguía constituyendo un derecho exclusivo de los cristianos, que les daba una posición privilegiada dentro de la comunidad internacional, por posibilitar sus relaciones internacionales y su expansión por vías vedadas a los pueblos infieles. El universalismo cristiano seguía condicionando las relaciones internacionales dentro de la sociedad internacional.

FREITAS, en su larga exposición del derecho de misión y del sentido de las bulas de concesión, va a desarrollar los principios de VITORIA.

Proclama el derecho de misión, que corresponde en principio al papa: "Siendo pues el Romano Pontífice Pastor universal, por deber primario de su apostolado ha de corresponderle no solo conservar la Iglesia, pero también extenderla y propagarla... enviando a este fin predicadores a las regiones de infieles.. y eligiendo a tal fin como legado a éste con preferencia al otro..." (174).

Este derecho del papa como tal derivaba únicamente de su potestad espiritual, no de su potestad indirecta en lo temporal (175), lo que nos indica el carácter sobrenatural que tenía. Era un derecho que correspondía solo al papa, quién sin embargo comisionaba para su realización a los príncipes cristianos (176)

Entrabamos, así, en la cuestión de las bulas, objetivo al que pretendía llegar con todo lo anterior.

En su interpretación sigue la línea espiritualista de la escuela, si bien también como la mayoría de los autores considera que anejos al derecho de misión van ciertos derechos temporales.

Niega que el fundamento de las mismas esté en la tesis que defendía que el papa era dueño del mar Océano y de las islas (177), en la que defendía que se trataba de una infeudación (178), o que procedía de una liberalidad pontificia (179). Rechaza también, y esto es más importante, la tesis de SEPULVEDA, que afirmaba que el papa había concedido las Indias para que des ués de dominados los infieles se convirtieran a la fe, "tanto porque el Pontífice carece de potestad sobre los infieles y éstos no pueden ser privados de sus bienes y dominios por su infidelidad ni por sus pecados, aunque fueren contra naturaleza (...), cuanto porque la guerra, lejos de ser medio apto para la propagación de la fe, es un grave obstáculo para difundir el Evangelio, como a una enseñan Soto, Vitoria y Acosta (180).

En opinión de FREITAS, las bulas, tanto las castellanas como las portuguesas, tenían un alcance simplemente espiritual: confiar a alguien la conversión de los infieles. Es lo que establece, aunque ya empiezan a vislumbrarse algunas concesiones temporales que estima anejas al imperio espiritual: "En quinto lugar se deduce que bien pudo el Romano Pontífice, en virtud de su oficio Apostólico conceder a los Reyes de España la navegación a Indias, con el fin de promulgar la fe en aquellas regiones, otorgándoles al efecto derecho exclusivo respecto de otros Reyes y Príncipes cristianos...; y la razón es, porque teniendo y ejerciendo el Papa autoridad temporal en orden a lograr el bien espiritual pudo legitimamente disponer de los medios aptos para conseguir la conversión de aquellos infieles, y resolverse por la navegación exclusiva, a fin de que resultara libre de los obstáculos que otros pudieran acarrear, como medio preciso para la penetración pacífica y espiritual de aquellas naciones" (181).

El derecho de misión propiamente dicho se derivaba de la potestad espiritual del papa, pero, sin embargo, éste, a través de la potestad indirecta, podía actuar, en orden a la realización concreta del derecho de misión, en el campo temporal. De aquí se derivaba que para mejor predicar el Evangelio se podían conceder una serie de derechos temporales como la navegación y comercio exclusivo, la protección armada de los misioneros, etc... todo sin olvidar el carácter primordialmente espiritual del derecho de misión.

Es lo que nos explica el autor, cuando después de señalar el derecho que corresponde al papa de enviar misioneros a las regiones de infieles, dice: "... y habiendo de hacerse estas misiones a Indias por medio de naves...; y si para tal navegación son menester muchos dineros, hombres y armas, cuyos gastos no pueden compensarse sin el comercio y las utilidades que de él resultan; estimando todas estas cosas como medios necesarios para lograr el fin sobrenatural, con lo cual es sin disputa la conversión de los infieles, tocará ordenar y disponer tales medios al mismo a quien corresponda el fin... luego bien claro aparece que atañe al Romano Pontífice otorgar los derechos de navegación y comercio solamente a quienes el designare por legados..." (182).

Esos derechos temporales eran un corolario, una "compensación del derecho más importante y capital de enviar predicadores y convertir infieles..." (183).

Es lo que refleja cuando dice: "Infiérese en sexto lugar que el Papa Alejandro VI, no concedió el derecho de navegación a Indias con el fin de que los Reyes de España mandaron expediciones para juzgar a los reyesuelos infieles del nuevo mundo y ocupar sus reinos; antes bien, con el designio de que enviaran predicadores de la fe cristiana, y a quienes protegieran así a los misioneros como a los por ellos convertidos..." (184)

La formulación espiritualista que del derecho de misión hizo SUAREZ queda lejos.

También SILVA entra de lleno en la corriente general de la escuela sobre el derecho de misión y en la interpretación espiritual y secundariamente temporal de las bulas.

Fijándonos concretamente en estas últimas, diremos que el fin primordial y fundamental es la predicación y conversión evangélica y solo en función de ese bien espiritual se derivarán derechos temporales.

El fundamento de las bulas no es temporal, sino espiritual, en virtud del poder espiritual que tiene el papa para encomendar la predicación del Evangelio a los príncipes cristianos (185).

Al no tener el papa poder temporal sobre todo el mundo, no puede dar el señorío temporal sobre los reinos indios, pues nadie puede dar lo que no tiene (186). Sin embargo, ello ni implica que el papa no pueda conceder a través de su potestad indirecta derechos temporales sobre los infieles. SILVA se coloca, así, en la línea de LAS CASAS.

Nos dice: "... es cosa muy cierta que todo este título y donación, mira y atiende de principal intento, al gobierno espiritual de aquellas almas, y no al señorío y gobierno temporal, porque aunque este también lo dan y conceden los Sumos Pontíficos por sus Bulas secundaria y accidentalmente, y en orden al espiritual..." (187) Es la idea que, clarificando un poco más los términos empleados, repite cuando proclama, "que la causa final y total de conceder la Sede Apostólica el Principado supremo y superioridad Imperial de las Indias a nuestros Reyes Católicos, no fue otra que la predicación del Evangelio, y dilatación de la Fe, y religion Christiana, aunque secundariamente se siga el hazerlos mayores señores, más ricos, y poderosos de lo que eran..." (188).

La teoría de LAS CASAS de las dos jurisdicciones, que vimos repetida posteriormente, vuelve a servir para explicar la compatibilidad de la soberanía suprema española con la de los príncipes y señores indios, pues SILVA afirma que "los indios de derecho natural y de las gentes son verdaderos señores de las tierras que poseen", y que "no ay poder alguno en la tierra que pueda yr contra la innata, intrínseca, y natural rectitud de tal derecho natural, y de las gentes, sin causa legitima que para ello aya. Ni el papa Alexandro quando hizo a los reyes de Castilla supremos y soberanos Monarcas de las Indias les concedió cosa alguna en perjuizio desde derecho natural, y de las gentes..." (189).

El papa, pues, concedía un imperio espiritual que para sustentarse necesitaba de un supremo señorío temporal compatible con los señoríos indios, con los derechos naturales y de gentes de aquellos pueblos.

El supremo imperio implicaba, como era lógico, el ejercicio de determinados derechos temporales necesarios para la predicación y mantenimiento de la fe, como eran la entrada en las tierras de los indios, el levantar fortalezas para evitar la entrada de enemigos de la fe, siempre sin perjuicio del derecho natural de los indígenas y en orden al fin espiritual (190).

Sólo de dos formas admitía que a través de las bulas pudiesen los reyes españoles hacer vasallos a los indios. Una, por la elección voluntaria de éstos, otra, por la intervención en defensa de los convertidos o de la fe (191), mientras tanto continuaban conjuntamente las dos jurisdicciones señaladas.

De ahí, el distinto carácter del señorío que tenían los reyes de Castilla en esta región y en las Indias: "Y así legítimamente se sigue, que el señorío y gobierno que V.M. tiene en las Indias, que aunque es tan honrado, y tan levantado, y tan firme, como queda dicho, es muy diferente del que tiene de España, y de los otros Reynos, porque en estos es meramente temporal, y el de las Indias, es principalmente espiritual, y accessoriamente temporal; pues, con solo título de la predicación Evangélica vinieron aquellos Reynos a poder y jurisdicción de los Reyes Católicos de España y de V.M. como consta de las Bulas y decretos del S. Alexandro VI y Paulo III" (192).

Con SILVA acabamos la exposición del derecho de misión en su interpretación propiamente espiritual, a pesar de sus proyecciones de carácter temporal, que es la normal y común dentro de la escuela española. Sin embargo, no es la única postura, pues junto a ella hay otra serie de autores que estiman que es posible e incluso lícito primero someter a los infieles y después proceder a su conversión. El derecho de misión suponía, entonces, el ejercicio de un derecho temporal, negado por otros autores, que se imponía a los derechos naturales de los pueblos infieles. El orden sobrenatural se confundía en cierta medida con el natural, en detrimento como es lógico del último.

Es la tesis que, con presupuestos y condicionantes teóricos parecidos, aunque no exactamente iguales, defendía el Ostiense y una gran parte de los autores medievales. Es la postura que con variantes predominó y se impuso en los años posteriores al descubrimiento en cuanto a la interpretación de las bulas y el derecho temporal de España en Indias.

Los autores que ahora mencionaremos no son sino continuación de esa línea. Los argumentos teocráticos no están ajenos en algunos de ellos.

PALATINO DE CURZOLA va a proclamar el derecho de misión que corresponde al papa, señalando "la obligación que tiene el Papa de propagar el Evangelio, del modo que pueda, i no pudiendo sino sujetando primero, así deve hacerlo, i lo ha hecho en América por mano de nuestros Reyes". (193)

El derecho de misión justificaba de esta forma el sometimiento previo de los infieles con el fin de hacer más fácil la labor misionera. El derecho de misión no se concebía en términos simplemente espirituales. La donación pontificia era una concesión temporal con un fin espiritual. Los términos se habían invertido. La sociedad internacional de orden simplemente natural quedaba sometida materialmente a razones sobrenaturales.

Sin embargo, las bulas no se interpretan simplemente como expresión del derecho de misión, sino que el autor se apoya también en un antiguo argumento, el que basaba el dominio temporal del papa sobre el mundo en el hecho de que era sucesor del Imperio romano, que tuvo el dominio del mundo. Así dice, refiriéndose al papa como supremo juez de todos los príncipes: "i muy por esta razón aquellas tierras que pertenecían al Romano Imperio tras pasó en el derecho de los Reyes de España...; así que por la razón deste derecho antiguo justa i legitimamente han ocupado y poseen aquellas regiones i provincias..." (194).

SEPULVEDA es el máximo representante de esta línea.

Parte, como sabemos, de una curiosa postura en cuanto al dominio público de los infieles, que consiste en considerarles verdaderos señores y príncipes legítimos en tanto en cuanto no se encuentren con cristianos, pues en ese supuesto cesan sus derechos en aras de su sometimiento a los Estados cristianos. Es lo que expresa resumidamente cuando dice: "Así, pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles, no porque no fueron de nadie, sino porque aquellos mortales que las ocupaban estaban faltos por completo del imperio de los cristianos y de los pueblos civilizados.." (195).

La cristiandad adquiría en el autor una clara y privilegiada proyección temporal, ante la cual y en función de su misión espiritual y civilizadora cedían todos los derechos naturales de los pueblos infieles.

Con estas premisas es comprensible su concepción del derecho de misión. Sumisión, primero, y predicación y conversión después.

Claramente lo desarrolla: "De esta religion cristiana privadamente se origina una cuarta causa que justifica sobremanera la iniciación de la guerra contra los bárbaros, pues atañe al cumplimiento de un precepto evangélico de Cristo y se dirige a atraer por el camino más próximo y corto a la luz de la verdad, una infinita multitud de hombres errantes entre perniciosas tinieblas" (196)

El derecho de misión autorizaba al sometimiento de los bárbaros en orden a su más fácil y triunfante realización, pero no autorizaba al bautismo coactivo. Es lo que dice a continuación: "Por esto, yo no sostengo que deban de ser bautizados aquellos que no quieren, sino que, en cuanto dependa de nosotros, se los aparte del precipicio aún en contra de su voluntad, y que se debe de mostrar el camino de la verdad a los que andan errantes, por medio de piadosas advertencias y la predicación evangélica. Y como esto se hace facilmente, como vemos, después de haber sido sometidos ellos mismos a nuestro

dominio, y no sabemos de qué otro modo puede hacerse en estos tiempos... afirmo que los bárbaros pueden ser sometidos a nuestro dominio con el mismo derecho con el que pueden ser compelidos a oír al Evangelio".(197).

La razón de tal postura, como se desprende del último texto, no era que SEPULVEDA negase la posibilidad de una predicación pacífica, pues la admitía caso que fuese posible, sino que el autor la consideraba imposible en las circunstancias históricas del momento.

Esto nos lo aclara en la Analogía: "Por consiguiente, la guerra es necesaria para la predicación y conversión no en verdad simplemente [meramente por sí], sino porque de no ser las gentes sometidas mediante la fuerza, no pueden la predicación y conversión hacerse rectamente, esto es, sin grandes dificultades". Solo si se sometiesen voluntariamente no sería necesaria la guerra: "Luego la guerra es necesaria, salvo que los bárbaros se sometiesen voluntariamente y sin acudir a las armas" (198)

En todo caso era un hecho la necesidad del sometimiento, pacífico o a la fuerza, de los infieles. Solo a nivel teórico, no real, y dejando sentado que si no se hace no es porque no se tenga poder y derecho para ello, considera la posibilidad de ejercicio del derecho de misión sin el sometimiento de los infieles: "No negaré, sin embargo, que pueda presentarse ocasión en que se haya de parar en la sumisión de los bárbaros, aunque se tenga poder para ello; tal como si algún príncipe, junto con sus ciudadanos o su gente pidiese a los nuestros maestros de la religión cristiana, no por temor o hipocresía, sino espontáneamente, de buena fe, inspirados por el espíritu de Dios; igual que si se presentara cualquier otro caso, en que la recta razón aconsejara mirar de otro modo por la salvación de los bárbaros, dada la máxima variedad de las cosas humanas; la cual no puede ser medida con una regla uniforme" (199).

SEPULVEDA desarrollaba, así, el derecho de misión en términos de imperialismo cristiano. La religión cristiana, el mandato divino "Id y predicad a todos los pueblos", se transformaba en fin e instrumento para el sometimiento y dominio del mundo infiel. En esas circunstancias no era posible concebir una comunidad internacional basada en el orden natural y humano, en la que conviviesen con igualdad de derechos cristianos e infieles, bárbaros y civilizados. Si en los demás autores de la escuela española, los criterios religiosos permiten una posición privilegiada jurídicamente de los Estados cristianos en la comunidad internacional, que, sin embargo, sigue manteniendo su esencia natural y humana, lo que posi

bilita el reconocimiento de los derechos públicos y privados de los infieles, en SEPULVEDA, el imperialismo cristiano, los factores sobrenaturales y civilizadores, impiden una comunidad internacional basada en la igualdad jurídica-internacional de todos los pueblos.

Desde esta óptica se comprende el alcance temporal que atribuye a las bulas alejandrinas: "Alejandro VI, Pontífice máximo, por voluntad de los Reyes de Castilla, que por derecho propio reclamaban esta empresa para sí... les dió el encargo de someter a su dominio a estos bárbaros, y no solo invitarles al banquete evangélico, esto es, a la fe de Cristo, sino, caso de rechazarlo, obligarles a entrar del modo que dijimos. Declarada la justicia de esta guerra con el decreto y juicio imparcial del Sumo Sacerdote, me extraña que alguno... pueda dudar de la justicia de esta campaña..." (200)

Interesa recalcar, como se vislumbra en el texto anterior y se verá aun más claro en uno posterior, que para SEPULVEDA el derecho, en razón de la misión civilizadora y misionera, que tienen los Estados cristianos, no depende de la concesión o comisión pontificia, sino que pertenece por derecho propio a los Estados cristianos, de forma que el título de la donación pontificia es un título más que se añade a otros existentes, no es el único título en el que España funda su derecho. SEPULVEDA expresamente dice en el texto anterior que fue "por voluntad de los Reyes de Castilla, que por derecho propio reclamaban esta empresa". Fue esta la interpretación e intención con que se pidieron las bulas en tiempo de los Reyes Católicos, como se vió. Se pretendía buscar otro título que asegurase un dominio que ya se tenía por otros anteriores.

Esta interpretación de SEPULVEDA nos la confirma en su obra Del reino y los deberes del rey, cuando, refiriéndose a la misión civilizadora y misionera que correspondía a los más sabios y a los cristianos respecto de los ignorantes e infieles, nos dice: "Y si rechazasen este imperio justo y beneficiosa para ellas, por Derecho natural pueden ser obligadas, si se cuenta con medios para ello, al deber y a la justicia de la obediencia. Así comprenderás que no solo fue lícito por las leyes cristianas, sino también por el Derecho natural, a tus bisabuelos, los óptimos y religiosísimos Príncipes Fernando e Isabel.... y a vosotros sus descendientes, el someter al Nuevo Mundo, pues esta decisión de tus bisabuelos de poner bajo su dominio a tales pueblos bárbaros no sólo la aprobó Alejandro VI, sino que también en un rescripto la exaltó con alabanzas... para que así el nombre de Cristo se extendiera por doquier entre aquellas gentes sometidas por la predicación de la Fe" (201).

Saliéndonos del método de análisis seguido con los demás autores, nos hemos fijado con más detenimiento en este autor en el derecho de misión como título legítimo para la conquista de los infieles, cuestión que se trata en el próximo capítulo. La razón es que sólo así era posible comprender el sentido del derecho de misión, pues, como se ha visto, al implicar el derecho de misión el sometimiento previo de los infieles, no es posible la distinción de dos etapas, como hemos hecho en los demás autores.

En la misma línea de SEPULVEDA, aunque sin partir exactamente de los mismos presupuestos y sin llegar a afirmar expresamente la necesidad de la sumisión previa, está VELAZQUEZ SALAZAR.

Proclama que "con toda justicia podemos impugnar a quienes no quieren recibir pacíficamente nuestra doctrina" (202).

Se refiere a los indios, y parte como Sepulveda, del hecho de que no es posible la penetración pacífica, no sólo en el sentido de que no permitan la predicación, en cuyo caso estaría en la línea general de la escuela, sino también en el de que no acepten la religión cristiana.

Nos lo especifica cuando, después de referirse al mandato divino de predicar el Evangelio por todo el mundo, que a todo el mundo obliga por ser ley de gracia por lo que se puede compeler a ello, dice: "Más como sea que sin lo perteneciente a nuestra fe nadie puede salvarse, siguese la absoluta justicia de compeler a todo el mundo a las cosas que son propias de nuestra fe" (203). El orden natural quedaba anulado por el sobrenatural.

Plenamente teocrática, por cuanto acepta la opinión del Opcionense sobre el señorío temporal y universal del papa sobre los infieles (204) y que con el advenimiento de Cristo pasaron a los cristianos todos los principados, señorío y dominios de los infieles (205), es de la postura del licenciado AVALOS, quien en base a las consideraciones anteriores y refiriéndose a las bulas dice: "Visto esto, queda llano que no se puede poner en disputa [por] nadie si tuvo o no tuvo el Pontífice facultad de hazer la concessión a los señores Reyes Catholicos, y pues él dio los dominios y jurisdicciones de los rreynos, yslas, tierras firmes de gentes bárbaras, y después ut supra, an rrevalidado esto los Papas sucesores, mal se deve sentir en los cuerpos y almas de los que tuvieron o quisieren sustentar que no se pudo hazer la concessión" (206).

Las bulas tenían pleno alcance temporal por cuanto el Papa tenía un señorío temporal sobre todos los infieles.

Pero este derecho a someter temporalmente a los infieles en orden a su conversión no depende del Papa, sino que es igualmente un derecho propio de los cristianos: "Estoy por dezir y digo y afirmo que sin la dicha bula, y aunque no se oviera hecho esta concessión para la Casa de Castilla, pudiera V.M. christianíssimamente enviar por todo el mundo a la predicación y conversión de éstos infieles y paganos, y compadeciéndose de ellos, alzar las fuerzas, y librarlos de las tiranias del demonio y de sus malaventurados tiranos reyes..." (207).

La doctrina medieval del Ostiense volvía a aparecer en todo su esplendor muchos años después de que VITORIA ya hubiese sentado una nueva doctrina para las relaciones con el mundo infiel. Tengamos presente que el autor escribe estas cartas en 1585. AVALOS queda, pues, totalmente fuera de la escuela española. De nuevo, orden natural y sobrenatural volvían a confundirse, quedando los infieles desprovistos de los derechos naturales. AVALOS iba mucho más lejos que cualquier otro autor, incluso mucho más que PALATINO DE CURZOLA, SEPULVEDA y VELAZQUEZ SALAZAR.

A lo largo de la exposición del derecho de misión dentro de la escuela española, y en su proyección de relaciones pacíficas, hemos podido comprobar la veracidad de nuestras primeras afirmaciones en el sentido de que a través del mismo los pueblos cristianos obtenían una posición privilegiada y preponderante dentro de la comunidad internacional concebida por los autores españoles. A pesar de edificar ésta y su ordenamiento jurídico, el derecho natural y el derecho de gentes, sobre unas bases naturales y humanas, que eliminaban en principio dentro de la misma cualquier discriminación jurídica basada en razones de orden sobrenatural, la escuela española no puede sustraerse al universalismo exagerado cristiano, que les llevaba a romper su esquema original, introduciendo factores espirituales solo reconocibles por parte cristiana, que se imponían al orden natural, posibilitando unas relaciones internacionales exclusivas de la cristiandad, o llegado el supuesto de negación de ese derecho, la ejecución armada del mismo, con todas las consecuencias jurídicas derivadas de la guerra justa. De esta forma, los Estados cristianos pasaban a ejercer una actuación privilegiada dentro de la sociedad internacional, en base a unos derechos exclusivos de orden sobrenatural, que se realizaban temporalmente ya bajo la forma de relaciones pacíficas, ya de intervenciones armadas. El expansionismo espiritual y temporal de la cristiandad, que ya ~~se~~ había encontrado una justificación jurídica en algunos autores en el derecho humano que era el ius communicationis, que, a pesar de ser universal, solo era posible prácticamente por parte cristiana, tenía en el derecho de misión su máxima justificación jurídica, por cuanto con ser en parte un derecho natural, derecho a predicar la verdad, era sobre todo un derecho divino exclusivo de la cristiandad.

Es un hecho que históricamente no era posible otra postura dentro de la escuela. Toda su construcción, como lo demuestran nuestras consideraciones anteriores, está hecha desde una óptica cristiana, europea, desde unos pueblos lanzados a la expansión, desde una religión llamada a imponerse en todo el mundo, lo que forzosamente había de determinar las discriminaciones jurídicas, teóricas y prácticas como en el caso del derecho de misión, o sólo prácticas como en el derecho de comunicación, que hemos observado en la doctrina internacionalista de la escuela. Su concepción de la doctrina internacional era una concepción cristiana no-céntrica de la misma.

Sin embargo, no puede negarse el avance ideológico que supuso tal concepción respecto de la cosmovisión cristiano-medieval. Si hubo autores, como los últimamente citados, y en especial AVALOS, que todavía aceptan presupuestos teocráticos al menos típicamente medievales, la gran mayoría elabora un sistema jurídico-internacional que incluso hoy día en muchos aspectos no ha sido superado, tanto más cuanto que las discriminaciones en función de factores religioso-civilizadores, primero, y de factores a niveles de civilización, después, a medida que se produce una secularización del derecho internacional, han sido el hecho determinante en la historia de las relaciones internacionales y del derecho internacional hasta nuestros días.

Dentro de esta óptica espiritualista con que nuestros autores se plantean una parte de las relaciones internacionales, está la cuestión de los cristianos súbditos de príncipes infieles.

d) Los cristianos súbditos de príncipes infieles

Esta cuestión no es sino una parte, o si se quiere, una proyección, del derecho de misión.

Realizada la labor misionera con fruto, se podía presentar, como de hecho frecuentemente sucedía, una situación caracterizada por la existencia de un grupo de cristianos, antiguos infieles convertidos, sometidos a un príncipe infiel, con los peligros que ello suponía en orden a la conservación de la fe en un medio posiblemente hostil. Esta situación, típica del período histórico que estudiamos, dada la expansión cristiana, no era la única planteada. Ya vimos como a lo largo de la Edad Media el caso más frecuente era el de antiguos cristianos que por los azares del avance musulmán pasaban a ser súbditos de príncipes infieles, situación que aún no siendo tan frecuente seguía existiendo. Finalmente, otro supuesto que caía dentro del problema planteado era el de los propios cristianos europeos que, habien

do emigrado en uso del derecho de comunicación a reinos infieles, se hubiesen establecido allí, pasando a ser súbditos de los príncipes infieles correspondientes. Caso no muy frecuente en la práctica por cuanto la emigración, sobre todo la española, se hizo en base a la previa conquista de las tierras no cristianas.

El problema no era nuevo, por lo tanto. A lo largo de la Edad Media se planteó en la práctica, recordemos las posturas positivas de un Gregorio VII en el siglo XI respecto de los cristianos súbditos de príncipes musulmanes en el norte de Africa, y en la teoría, como lo demuestran las amplias disquisiciones que SANTO TOMAS y los tomistas, en sentido más o menos permisivo, y el Ostiense y sus seguidores, en sentido prohibitivo y de actuación armada de los cristianos, escriben en sus obras.

VITORIA y la escuela española no podía menos de heredar esa problemática, tanto más cuanto el problema se presentaba de forma real a través de la labor misionera.

No vamos a entrar aquí en una larga exposición del pensamiento de la escuela en este punto, pues nos veremos forzados a ocuparnos de él cuando estudiemos el título legítimo que era la intervención en defensa de los convertidos. Sin embargo, sí, queremos exponer la doctrina en este punto de algunos de los más significativos autores, por cuanto entra, tal como la desarrollan, dentro del tema general de las relaciones pacíficas, entre cristianos e infieles.

Es sobre la doctrina de SANTO TOMAS, con su distinción entre los príncipes infieles ya constituidos, respecto de los cuales admito, en principio y siempre (que no ataquen la fe de los convertidos, que ejerzan su jurisdicción sobre los cristianos, y aquellos otros príncipes infieles que se constituyesen ex novo sobre súbditos cristianos, posibilidad que considera no debe admitirse por el peligro que supondría para la cristiandad, que VITORIA va a desarrollar la suya (208).

Parte, pues, VITORIA de las consideraciones de SANTO TOMAS. En primer lugar, sienta el principio tomista de que "la Iglesia no prohíbe en general que los infieles tengan potestad sobre los cristianos" (209), para a continuación fijarse en los dos supuestos que distinguía SANTO TOMAS.

Con relación al supuesto de que un infiel adquiriera señorío sobre los cristianos, acepta plenamente la conclusión del Aquinate de que no se ha de permitir tal dominio, pues la Iglesia prohíbe que los infieles sean hechos gobernantes sobre los cristianos (210).

Igualmente, sigue la opinión de SANTO TOMAS por lo que se refiere al segundo supuesto, el caso de que un infiel use del dominio que anteriormente tenía, admitiendo que entonces los infieles puedan tener dominio sobre los cristianos y ello "porque los pederes son de derecho de gentes y de derecho natural, y así no se les puede arrobatar semejante potestad", además de que se debe obedecer. (211).

Sin embargo, en última instancia, aún en este último supuesto, la admisión del dominio infiel sobre cristianos depende de la Iglesia: "Con todo, puede la Iglesia privar de semejante poder a los infieles, liberando a los cristianos de la potestad, supremacía y gobierno de aquéllos. Es evidente, pues se teme que constan injusticias" (212). Es lo mismo que había establecido SANTO TOMAS.

Solo respecto de esta última afirmación dice VITORIA, que se pueden plantear dudas, que, empero, resuelve con argumentos que parten de considerar que tal dominio de los infieles sobre cristianos se adquirió o espontáneamente, a través de la venta que un cristiano se hizo de si mismo, lo que está prohibido, o por derecho de guerra, caso en el que los sarracenos suelen maltratar a los cristianos, por lo que la Iglesia que tiene jurisdicción espiritual sobre los mismos puede librarlos, tanto más cuanto peligra su fe (213). Estas consideraciones concretas de VITORIA, reduciendo los supuestos a venta o derecho de guerra, se refirieron solo a las dos formas de nacimiento de la servidumbre y únicamente respecto de los sarracenos.

Con todo, esta potestad de Iglesia para privar de su dominio sobre los cristianos a los infieles tiene aplicación general, como nos lo demuestra el cuarto título legítimo, donde VITORIA, dice: "Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo..., mientras sean cristianos de verdad puede el Papa con causa justa, pidanlo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles" (214). Y ello porque el Papa, en bien de la fe, es decir, para conservación de ésta, caso de peligro de apostasia o caso de opresión de los convertidos, puede deponer a los gobernantes. Este poder del papa entraba de lleno en su potestad indirecta.

En suma, VITORIA admite que los cristianos puedan ser súbditos de príncipes infieles, pero sólo si no hay peligro para la fe cristiana, con lo que reduce en la práctica enormemente esa posibilidad teórica. Caso de peligro de pérdida de la fe por los convertidos la Iglesia podía actuar deponiendo a los infieles.

000030

La tesis tomista, defendida por VITORIA, va a ser sometida a revisión por CARRANZA. Como en tantos otros puntos se destaca este autor por sus afirmaciones revolucionarias que le llevan a los máximos logros, en cuanto a un planteamiento igualatorio en derechos y deberes internacionales, dentro de la escuela española.

Planteadas la cuestión de si los indios podían tener dominio sobre los cristianos, no sólo acepta la tesis tradicional que admitía tal dominio cuando ya estaba constituido, sino que afirma, y aquí rompe con la tesis tomista, que los infieles pueden incluso adquirir nuevos dominios sobre los cristianos. Sus palabras son claras: "¿Pueden justamente los infieles adquirir de nuevo algún dominio sobre los cristianos?. Se responde que sí. Probemos la tesis. Si los cristianos hacen alguna guerra injusta contra los infieles, como se ha hecho alguna vez contra los indios, los mismos infieles podrían con toda justicia en este caso despojar y hacer prisioneros a los cristianos; y así tendrían verdadero dominio sobre ellos" (215).

Era, pues, en virtud del derecho de gentes que adquirirían, en este supuesto, los infieles el dominio sobre los cristianos. Contra este derecho, si no había lesión de la justicia, ninguna potestad humana podía actuar, "luego no puede la Iglesia impedirlo" (216).

La única concesión que hacía a la intervención de la Iglesia y de los príncipes cristianos era en el supuesto de que "por la sujeción se adultera la fe de los cristianos, se corrompen sus costumbres o blasfeman la religión cristiana" (217). En este caso, los cristianos podrían defenderse y la Iglesia y los príncipes cristianos intervenir en su ayuda, "y esto no en virtud de alguna ley eclesiástica, sino por el derecho natural" (218). La intervención, pues, no tenía lugar por un título religioso, exclusivo de los cristianos, sino por un título de derecho natural.

Ante este y ante el derecho de gentes, todos, cristianos o infieles, eran iguales. Con independencia de su religión. La separación entre los dos órdenes, natural y sobrenatural, alcanzaba expresiones desconocidas.

SUAREZ va a ocuparse detenidamente de la cuestión. Aunque parte de la tesis de SANTO TOMAS, a quien expresamente cita, acepta el paso dado por CARRANZA.

Inicia el tema con la afirmación de que "los cristianos están sujetos a los príncipes, aún a los paganos, y consiguientemente que los reyes infieles, siendo legítimos tienen poder sobre los cristianos que viven en sus territorios" (219). Era la afirmación clásica,

que, como el mismo autor dice, estableció SANTO TOMAS en base a su distinción entre los dos órdenes de acuerdo con la cual la infidelidad no quita el dominio (220). La consecuencia de tal afirmación nos la en De fide: "Los príncipes infieles no pueden ser privados por la Iglesia, por sí misma y directamente, de la autoridad y jurisdicción que tienen sobre los súbditos cristianos" (221).

Sin embargo, inmediatamente aborda SUAREZ el punto crítico de la tesis tomista. En este sentido aclara que la doctrina de SANTO TOMAS sólo tiene valor cuando el poder del príncipe infiel es anterior a la conversión de los súbditos, pues el caso contrario no lo admite el Aquinate (222), para a continuación sentar la tesis que ya había defendido CARRANZA, y en virtud de la cual un príncipe infiel podía adquirir señorío sobre cristianos. Dice así: "Pero si aconteciera que un pueblo cristiano, contra su voluntad, se viera sometido de nuevo con título justo a un príncipe infiel, entonces valdría también la tesis asentada y el raciocinio que se ha hecho. Por ejemplo, si un rey gentil en guerra justa ocupara una ciudad cristiana, adquiriría verdadero dominio, pues esto es también de derecho de gentes derivado del derecho natural, al cual la fe no suprime. Y lo mismo sería, si aconteciera que un rey infiel, por derecho legítimo de sucesión, se hiciera cargo de un pueblo cristiano sujeto antes a un príncipe cristiano..." (223).

Era el llevar a sus últimas consecuencias el principio tomista de que el poder era de derecho humano y el derecho divino no lo suprimía.

Empero admite también la intervención de la Iglesia y de los príncipes cristianos, privando al infiel de su señorío, en el caso de que estuvieran en peligro o fueran coaccionados los cristianos súbditos, pues la Iglesia tiene poder para ello. Sus palabras, son, refiriéndose a la legitimidad del dominio de un príncipe infiel sobre los cristianos: "Pero esto hay que entenderlo de la cosa en sí misma, es decir, evitando los escándalos y los peligros de los infieles, los cuales pueden seguirse también de la sujeción de los fieles a sus antiguos príncipes infieles, y por eso, en ambos casos, si se temieran con probabilidad tales inconvenientes y no pudieran evitarse más que no soportando o no aceptando a tal príncipe, podría y debería hacerse, pues no le falta a la Iglesia derecho y poder para hacerlo" (224).

En De fide nos explica ampliamente las modalidades y condiciones de esta intervención de la Iglesia y de los príncipes cristianos en defensa de los súbditos cristianos de un príncipe infiel (225).

Dado que nos corresponde tratar en el capítulo próximo los títulos de intervención, dejamos para ese lugar la exposición más detallada de esta cuestión en SUAREZ.

Hemos, pues, alcanzado el final del capítulo sobre las relaciones pacíficas entre cristianos e infieles. A través de todo él, se ha puesto de manifiesto que la comunidad internacional, concebida por nuestros autores sobre una base natural y humana, en la que se reconocían los derechos públicos y privados de los pueblos infieles al mismo nivel, al menos en principio, que los de los Estados cristianos, y amparados todos ellos por el derecho natural y el derecho de gentes, no era algo estático, que estuviese dividida en compartimentos estancos, en sociedades internacionales particulares cerradas sobre si mismas sin comunicación y relaciones a nivel universal, de todo el orbe, sino que era un sistema social dinámico, en el que el principio de la sociabilidad humana, perfectamente definido por los autores españoles, actuaba como motor de la misma. La comunidad internacional se presentaba, así, como un complejo de relaciones internacionales universales en el que participaban todos los pueblos y naciones de la tierra, cualquiera que fuese su religión a nivel de civilización. Por primera vez en la historia del pensamiento, fundada en la revolución espacial que había cambiado la faz del mundo y de la cultura y en el desarrollo cultural de Europa, aparecía la concepción de una sociedad internacional universal basada en el orden natural y humano.

Sin embargo, esa concepción surge en una parte de esa sociedad internacional, en la cristiandad, en un momento en que ^{es} dicha sociedad internacional particular la que está en pleno proceso de expansión, la que está abriendo y haciendo concebible la comunidad internacional, la que está dotada e impulsada por una religión universalista, que se dice la única y verdadera, y que por mandato divino no está llamada a imponerse en todo el mundo, la que técnicamente está mejor preparada. En definitiva, esa concepción se desarrolla en la sociedad internacional particular que es la única capaz, y que de hecho lo está intentando, de imponer un sistema de relaciones internacionales universal. Desde esta óptica son comprensibles nuestras consideraciones críticas hechas al estudiar los principios por los que se regían las relaciones pacíficas entre los pueblos infieles y cristianos, principios que, si en unos casos, como es el del ius communicationis, teóricamente y en su formulación abstracta, se establecían universalmente para todos los pueblos de la tierra, en la práctica y en sus formulaciones concretas colocaban a los Estados cristianos en una posición privilegiada en el seno de la comunidad internacional, o que, en otros, como el derecho de misión, eran ex

clusivos de los pueblos cristianos, posibilitando su expansión religiosa y, subsiguientemente, la conquista temporal.

La comunidad internacional de nuestros autores, constituida sobre bases y principios igualitarios para todos en sus formulaciones más abstractas, se concebía en realidad en función de una sociedad internacional particular, de su religión, de sus estructuras políticas, económicas y sociales, de su civilización y cultura, llamada a ordenar el orbe por considerarla elegida por Dios.

Si en las relaciones que hemos llamado pacíficas, al estudiar los principios que las rigen, hemos visto el papel privilegiado que correspondía a los Estados cristianos, al analizar a continuación las justas causas de guerra, es decir, el ius belli, o lo que hemos denominado relaciones bélicas, que no son sino la forma de manifestarse el mismo principio dinámico de la sociedad cuando las pacíficas no son posibles, acudiendo para ello a la fuerza como medio de imponer o restablecer los derechos que se consideran violados, observaremos aún más claramente la posición privilegiada que se atribuía a los pueblos cristianos dentro de la comunidad internacional.

- (1) PEREÑA a través de sus obras y del Corpus Hispanorum de Pace lo ha puesto de manifiesto, y especialmente en: "Introducción a la tesis española de la paz". R.E.D.I., XVI (1963), p. 11-33. Los mismo: TRUYOL, Antonio. "La concepción de la paix chez Vitoria et les classiques espagnols du droit des gens". Recueils de la Société Jean Bodin, XIV, La paix, 2eme partie., Bruxelles, 1961, p. 241-276
- (2) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 8 (ed. Pereña, p. 51) También: De potestate Ecclesiae I, q. III, 3, 2 (ed. BAC, p. 294).
- (3) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 9 (ed. Pereña, p. 51 y 52)
- (4) VITORIA, Francisco de. De potestate Ecclesiae I, q. III, 3, 3, 12 (ed. BAC, p. 305), También: De Indis I, 3, 9 (ed. Pereña, p. 88)
- (5) VITORIA, Francisco de. De potestate Ecclesiae I, q. III, 3, 12 (ed. BAC, p. 305 y 306)
- (6) SOTO, Domingo de. De dominio, 33 (ed. Brufau, p. 159 y 161), De Iustitia et Iure, IV, q. 4, art. 1 (ed. I.E.P., tomo II, p. 301)
- (7) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 9, 7 (ed. Fraga, p. 67-71); De iustitia belli adversus indos, 20 (ed. Pereña, p. 211)
- (8) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 10, 4 (ed. Fraga, p. 95). También: De iustitia belli adversus indos 28 (ed. Pereña, p. 219)
- (9) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 9, 7 (ed. Fraga, p. 66)
- (10) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 57)
- (11) CARRANZA, Bartolomé de. op.cit. (ed. Pereña, p. 43)
- (12) PEREÑA, Luciano. Misión de España en América, p. 35

- (13) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed. BAE, tomo V, p. 352). Además de en muchas otras partes de su obra, también lo establece en términos de afirmación expresa en: Principia quaedam. Quartium principium (ed. FCE, Tratados II, p. 1267) y Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas (ed. BAE, tomo V, p. 250)
- (14) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed. BAE, tomo V, p. 352-357)
- (15) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit., (ed. cit. p. 357)
- (16) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit., (ed. cit. p. 357 y 358)
- (17) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologia (cit. por LOSADA, Angel. "La Apologia..." Boletín Real Academia. Historia, tomo CLXII (1968), p. 217-223, 237 y 238)
- (18) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed. cit. p. 358)
- (19) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 29, 16-41 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 436-450); II, disp. 100, 16 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 158)
- (20) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 29, 14 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 435)
- (21) ACOSTA, José de. Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 2 (ed. BAE, p. 335)
- (22) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. III, cap. II, (ed. BAE, p. 432)
- (23) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. III, cap. II (ed. cit. p. 460)
- (24) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 21, 5 (ed. IEP, tomo II, p. 322); III, 22, 1 (ed. cit. tomo II, p. 326); III, 22, 15 (ed. cit. tomo II, pag. 331), III, 23, 2-22 (ed. cit. tomo II, p. 333-340); III, 30, 2 (ed. cit. tomo II, p. 368 y 369). De legibus III, 6, 3 (ed. IEP, tomo II, p. 215). De bello, 2, 5 (ed. Peroña, p. 101).
- (25) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 4, 8 (ed. cit., tomo II, p. 232). También; op.cit., III, 30, 3-6 (ed. cit. tomo II, p. 369 y 370). De legibus, III, 6, 1 (ed. cit. tomo II, p. 215); III, 10, 6 (ed. cit. tomo II, p. 234); IV, 19, 2 (ed. cit. tomo II, p. 449). De bello, 5, 4 (ed. cit. p. 155)

- (26) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 4, 9 (ed. cit. tomo II, p. 232)
- (27) SUAREZ, Francisco. De legibus, III, 6, 1 (ed. cit. tomo II, p. 215)
- (28) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 3 y 2 (ed. Pereña, p. 273-277)
- (29) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 8, 20 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 199); I, 21, 2 (ed. cit. tomo II, p. 39); I, 23, 4 (ed. cit. tomo II, p. 79)
- (30) SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las Islas Filipinas, (ed. HANKE, Cuerpo de documentos, p. 122-124, 143-145, 147-149)
- (31) BENAVIDES, Fray Miguel de. Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas y de como los an de regir y governar aquella gente (ed. HANKE, Cuerpo de documentos, p. 211-214, 230-233)
- (32) VASCONES, Fray Juan de. Petición en derecho al Rey nuestro Señor (ed. HANKE, Cuerpo de documentos, p. 303).
- (33) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, III, 1 y 2 (ed. Pereña, p. 12-15)
- (34) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, Madrid, 1621, fol. 57
- (35) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Lozada, p. 58)
- (36) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 80 y 81)
- (37) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit., (ed. cit. p. 46 y 47)
- (38) AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas. 1ª Carta, 3 (ed. HANKE. Cuerpo de documentos, p. 69)
- (39) AVALOS, Melchor de. op.cit. 1ª Carta, 17 (ed. cit. p. 85)
- (40) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 4 (ed. Pereña, p. 20); 2, 10 (ed. cit. p. 54); 3, 1 (ed. cit. p. 78); 3, 2 (ed. cit. p. 81)
- (41) VITORIA, Francisco de. De temperantia (fragmento) (ed. BAE, p. 1050)

- (42) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q. 3, art. 3 (ed. IEP, tomo III, p. 423)
- (43) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. BAE, tomo V, p. 385)
- (44) SUAREZ, Francisco de. Defensio fidei, III, 8, 13 (ed. IEP, tomo II, p. 261)
- (45) SUAREZ, Francisco de. De bello, 5, 6 (ed. Pereña, p. 157)
- (46) MOREAU-REIBEL, Jean. R.D.C., 77 (1950-II), p. 506-515
- (47) MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. "El derecho totius orbis en el pensamiento de Francisco de Vitoria" R.E.D.I., XVIII (1965), p. 345 y 346
- (48) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 1 (ed. Pereña, p. 77)
- (49) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. Pereña, p. 77 y 78)
- (50) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 78)
- (51) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 79)
- (52) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 79)
- (53) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 80)
- (54) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 80)
- (55) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 78): "Cuarto, no sería lícito a los franceses prohibir que los españoles recorrieran Francia y aún establecerse en ella, ni a la inversa, sino redundase en daño de ellos o se les hiciera injusticia; luego tampoco a los bárbaros".
- (56) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 78): "Tercero, son lícitas todas las cosas que no están prohibidas o que no van en perjuicio o injuria de los demás. Y como suponemos que tal descubrimiento de los españoles es sin injuria ni daño de los bárbaros; luego es lícito"
- (57) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 1 (ed. cit. p. 79): "Sexto, es práctica de guerra prohibir la entrada en la ciudad o en el territorio a los que se consideren como enemigos y expulsar a los ya residentes. Pero los bárbaros no se hallaban en estado de guerra justa con los españoles, y supuesto que estos no les sean dañosos, no les es lícito prohibir a los españoles residir en su patria"

- (58) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 2 (ed.cit. p. 80)
- (59) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 2 (ed.cit. p. 81)
- (60) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 3 (ed.cit. p. 81 y 82)
- (61) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 3 (ed. cit. p. 82)
- (62) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 4 (ed.cit. p. 82 y 83)
- (63) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 4 (ed.cit. p. 83)
- (64) SOTO, Domingo de. Deliberación en la causa de los pobres, cap. IV (ed. IEP, p. 35)
- (65) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, VI, q. 2, art. 2 (ed. IEP, tomo III, p. 544 y 545)
- (66) SOTO, Domingo de. op.cit. IV, q. 4, art. 1 (ed.cit. tomo III, p. 425)
- (67) CANO, Melchor (De dominio indiorum, q. III, 14 (ed. Pereña, p.143)
- (68) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 40, (ed. Pereña, p. 229)
- (69) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit., 40 (ed. cit. p. 229 y 231)
- (70) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I, cap. I (ed. BAE, tomo I, p. 18)
- (71) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Peru. (ed. Losada, p.447)
- (72) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. (ed. cit. p. 447-451)
- (73) LAS CASAS, Bartolomé de. Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda (ed. BAE, tomo V, p. 440). También: Historia de las Indias, Lib. I, cap. XCIII (ed. BAE, tomo I, p. 266 y 267). Aquí contienen unos avisos y reglas para los confesores... (ed. BAE, tomo V, p. 239) Tratado de las doce dudas (ed. BAE, tomo V, p. 497)
- (74) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrum, I, 20, 22 (ed. R. Aloaldo, tomo II, p. 23). También; II, 51, 45 (ed. cit. tomo III, p. 158)
- (75) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. II, 89, 33 (ed.cit. tomo IV, p. 427 y 428)

- (76) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 46,^v(ed. cit. tomo III, p. 69)
- (77) FRAGA IRIBARNE, Manuel. Luis de Molina y el derecho de la guerra, p. 62-64. El texto del manuscrito De bello, publicado por: LAMADRID, R.S. "Luis de Molina S.I. De bello. Comentario a la 2ª 2ª, a.40". Archivo teológico Granadino II (1939), p. 183 y ss., y citado por FRAGA, dice: "Vitoria, en el lugar citado, dice que, como quiera que todo el mundo tiene facultad de viajar por otras tierras y de vivir en ellas, y de negociar entre sí sin causarles daño, como exportando mercaderías de que ellos carezcan, e importando de allí las que sean abundantes, y sobre todo, como quiera que todos tienen derecho a participar en las cosas que en aquellas regiones sean comunes a todos, incluso a los huéspedes (como prueba extensamente en el mismo lugar), resulta que pudo ser justa causa de guerra para los Españoles que llegaron al Nuevo Mundo el que se les prohibieran tales cosas por los bárbaros. Y la misma causa pudo darse para los Portugueses, que arribaron a la India, o a la región de Brasil, o a cualquier otra, si análogamente se les prohibieran injustamente tales cosas. Pero advierte Vitoria que si estas cosas que son de derecho de gentes, se deniegan en virtud de algún terror justo, podrá ello hacerse sin culpa, y por esto será ilícito hacerles guerra ofensiva por esta causa, en cuanto no haya culpa por parte de los que lo prohíben. Así como, sin dolor arribasen algunos a una región, para someterla, o para causarle otra injuria, entonces se les podría denegar justamente lo que de otro modo se les debería por Derecho de gentes; ni a los que de este modo arribasen les sería lícito, por esta causa, hacer una guerra ofensiva o defensiva contra los indígenas; sino que estarían obligados a retirarse, y si causasen algún daño, defendiéndose o negándose a retirarse, estarían obligados a restituirlo; y así cuando los indígenas se mueven por un justo temor a negar y prohibir el acceso, por creer que de ello los va a amenazar un peligro, aunque será lícito a los que arriban a dicha región el defenderse, y a no ceder en este punto su derecho, en cuanto dicha prohibición no la sufran por su culpa, sino por una falsa sospecha, aunque no irracional, sin embargo, no pueden hacer contra ellos una guerra ofensiva, agradeciéndoles u ocupando sus tierras y posesiones, hasta que incurrir en una culpa mayor".
- (78) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 105, 1 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 191 y 192)
- (79) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 105, 2 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 192 y 193)
- (80) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. XIII (ed. BAE, p. 450).

- (81) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XIII (ed. cit. p.451)
- (82) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XIII (ed. cit. p.451)
- (83) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XIII (ed.cit. p. 450)
- (84) ACOSTA, José de. Parecer de la guerra de la China (ed.BAE, p. 331 y 332). También; Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 5 (ed. BAE, p. 340 y 341)
- (85) ACOSTA, José de. Parecer de la guerra de la China (ed.cit. p.332)
- (86) ACOSTA, José de. op.cit. (ed.cit. p. 332)
- (87) SUAREZ, Francisco. De legibus, II, 19, 7 (ed. IEP, tomo I, p. 190)
- (88) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum asiatico, II, 15 (ed. Zurita, p. 36 y 37). También: op.cit., VIII, 12 (ed.cit. p. 169)
- (89) FREITAS , Serafín de. op.cit. II, 17 (ed.cit. p. 37)
- (90) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 1 (ed.cit. p. 31)
- (91) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 2 (ed.cit. p. 31)
- (92) FREITAS; Serafín de. op.cit. II, 3 (ed.cit. p. 32)
- (93) FREITAS , Serafín de. op.cit. II, 9 (ed.cit. p. 35)
- (94) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 11 (ed.cit. p. 35)
- (95) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 16 (ed.cit. p. 37)
- (96) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 13 (ed.cit. p. 36)
- (97) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 16,
- (98) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 15
- (99) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 8 (ed.Pereña, p. 87). Para una exposición más detallada del derecho de misión en VITORIA, se puede ver, entre otros trabajos: MAÑARICUA, Andrés E. de. El Estado misional y el derecho misional en Francisco de Vitoria. Madrid, 1949

- (100) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 8 (ed.cit. p. 87)
- (101) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 8 (ed.cit. p. 87)
- (102) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 9 (ed.cit. p. 88)
- (103) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 9 (ed.cit. p. 88):
"Se prueba, porque aunque el Papa no sea Señor temporal, según antes hemos dicho, tiene, no obstante, potestad en las cosas temporales en orden a las espirituales"
- (104) Lo hace al tratar del segundo título ilegítimo, cuando rebato la teoría teocrática: VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 4-9 (ed.cit. p. 43-54)
- (105) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 9 (ed.cit. p. 88)
- (106) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 9 (ed.cit. p. 88 y 89)
- (107) SOTO, Domingo de. De dominio, 34 (ed. Brufau, p. 163). In IV Sententiarum, dist. V, q.1, c. 10 (cit. por CARRO, Venancio D. Domingo de Soto y su doctrina jurídica, p. 373 y 374; y por BRUFAU, Jaime. El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder, p. 203)
- (108) SOTO, Domingo de. In IV Sententiarum, dist. V, q. 1, a.10, (cit. por BRUFAU, Jaime op.cit. p. 212-216)
- (109) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, 9 (ed. Pereña, p. 137); q. III, 14 (ed.cit. p. 145)
- (110) CANO, Melchor. op.cit. q. III, 14 (ed.cit. p. 145)
- (111) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 9,7 (ed. Fraga, p. 66)
- (112) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, parag. 10, 3 (ed. Fraga, p. 91)
- (113) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 33 (ed. Pereña, p. 225)
- (114) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. III, cap. IV (ed. BAE, tomo I, p. 303)
- (115) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición II. (ed. BAE, tomo V, p. 250). También: Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed.cit. tomo V, p. 357 y 358)
- (116) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición IV (ed.cit. tomo V, p. 250)

- (117) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Proposición VI (ed.cit. tomo V, p. 251)
- (118) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Proposición VIII (ed.cit. tomo V, p. 251)
- (119) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Proposición IX (ed.cit. tomo V, p. 251)
- (120) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Propositiones X, XI, XII y XIII (ed.cit. tomo V, p. 251 y 252)
- (121) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Propositiones XVI, XVII, XVIII y XIX (ed.cit. tomo V., p. 253)
- (122) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Proposición XIV (ed.cit. tomo V, p. 252). También: Los tesoros del Perú, (ed. Losada, p. 81-93, 97 y 99). Historia de las Indias Lib I, Prólogo (ed. BAE, tomo I, p. 14); Lib. I, cap. CXIV (ed.cit. tomo I, p. 310). Entre los remedios (ed. BAE, tomo V, p. 72). Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores... (ed. BAE, tomo V, p. 239) Tratado comprobatorio del imperio soberano... (ed. BAE, tomo V, p. 410, 411, 415) Tratado de las doce dudas (ed. BAE, tomo V, p. 491)
- (123) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición XVI (ed.cit. tomo V, p. 253)
- (124) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Proposición XVII (ed.cit. tomo V, p. 253)
- (125) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. Proposición XIX (ed.cit. tomo V, p. 253)
- (126) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contiene una disputa o controversia. Duodécima réplica (ed. BAE, tomo V, p. 342)
- (127) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición XXI (ed. BAE, tomo V, p. 254)
- (128) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Perú (ed. Losada, p. 279)

- (129) CASTRO, Alfonso de. Parecer del Muy Reverendo Padre Fray Alonso de Castro, cerca de los Indios pernetuos del Perú a los encomenderos (ed. por el P. Luis A. Gotino. A.A.F.V., IV (1931-32) p. 238 y 239)
- (130) CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas... p. 539
- (131) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 4 y 5 (ed. Pereña, p. 277-279)
- (132) PEÑA, Juan de la. op.cit. 6 (ed.cit. p. 279)
- (133) PEÑA, Juan de la. op.cit. 6 (ed.cit. p. 279 y 281)
- (134) PEÑA, Juan de la. op.cit. 6 (ed.cit. p. 281)
- (135) PEÑA, Juan de la. op.cit. 6 (ed.cit. p. 281)
- (136) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 105, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 193)
- (137) MOLINA, Luis de. ob.cit. II, disp. 105, 2 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 193)
- (138) MOLINA, Luis de. ob.cit. II, disp. 105, 2 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 193)
- (139) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. I, cap.I (ed. BAE, p. 394). Para este punto ver especialmente: LOPETEGUI, Leon. El P. José de Acosta S.I., y las misiones, Madrid, 1942.
- (140) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XIII (ed.cit. p.451)
- (141) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XII (ed.cit. p. 449 y 450)
- (142) ACOSTA, José de. Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 4 (ed.BAE, 338)
- (143) ACOSTA, José de. ob.cit. 8 (ed.cit. p. 345)
- (144) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. III, cap.II (ed.cit. p. 460)

- (145) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. III, cap. II (ed.cit. 460 y 461)
- (146) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. III, cap. II (ed.cit. p. 461)
- (147) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. III, cap. III (ed.cit. p. 463)
- (148) SALAZAR, Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas (ed. HANKE, Cuerpo de documentos, p. 122 y 123)
- (149) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit. p. 123 y 124)
- (150) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit. p. 124)
- (151) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit. p. 142)
- (152) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit.p.142)
- (153) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit. p. 179)
- (154) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit. p. 142)
- (155) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit. p. 148)
- (156) SALAZAR, Domingo de. op.cit. (ed.cit. p. 176)
- (157) BENAVIDES, Miguel de. Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas... (ed. HANKE, Cuerpo de documentos, p. 212, 230-232)
- (158) BENAVIDES, Miguel de. op.cit. (ed.cit. p. 231)
- (159) BENAVIDES, Miguel de. op.cit. (ed.cit. p. 212)
- (160) BENAVIDES, Miguel de. op.cit. (ed.cit. p. 212)
- (161) BENAVIDES, Miguel de. op.cit. (ed.cit. p. 213)
- (162) BENAVIDES, Miguel de. op.cit. (ed.cit. p. 224)
- (163) SUAREZ, Francisco. De legibus, III, 6, 1 (ed.IEP, tomo II, p.215)
De fide, disp. XVIII, 1, 1 (ed. Pereña, p. 363)
- (164) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 1, 2 (ed.cit. p.364)
- (165) SUAREZ, Francisco. op.cit. disp. XVIII, 1, 4 (ed.cit. p.368)
- (166) SUAREZ, Francisco. op.cit. disp. XVIII, 1, 6 (ed.cit.p. 370)
- (167) SUAREZ, Francisco. op.cit. disp. XVIII, 1, 6 (ed.cit.p. 370)

- (168) SUAREZ, Francisco. op.cit. disp. XVIII, 1, 7 (ed.cit. p.371 y 372)
- (169) SUAREZ, Francisco. op.cit. disp. XVIII, 2, 3 (ed.cit. p. 376); 3, 4 (ed.cit. p. 385)
- (170) SUAREZ, Francisco. op.cit. disp. XVIII, 2, 6 (ed.cit. p. 378)
- (171) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 7 (ed. Percña, p. 159)
- (172) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 4, 8 (ed.cit. p.397 y 398)
- (173) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 8 (ed.cit. p. 161)
- (174) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum, VII, 2 (ed. Zurita, p. 151 y 152)
- (175) FREITAS, Serafín de. op.cit. VII, 3 (ed.cit. p. 153)
- (176) FREITAS, Serafín de. op.cit. VII, 8 (ed.cit. p. 155)
- (177) FREITAS, Serafín de. op.cit. XII, 4 (ed.cit. p. 245)
- (178) FREITAS, Serafín de. op.cit. XII, 5 (ed.cit. p. 245)
- (179) FREITAS, Serafín de. op.cit. XII, 6 (ed.cit. p. 245)
- (180) FREITAS, Serafín de. op.cit. XII, 8 (ed.cit. p. 247)
- (181) FREITAS, Serafín de. op.cit. XII, 9 (ed.cit. p. 247 y 248)
- (182) FREITAS, Serafín de. op.cit. VII, 8 (ed.cit. p. 155 y 156)
- (183) FREITAS, Serafín de. op.cit. VII, 9 (ed.cit. p. 156)
- (184) FREITAS, Serafín de. op.cit. XII, 10 (ed.cit. p. 248)
- (185) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias... fol. 56
- (186) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 57
- (187) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 57
- (188) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 59

- (189) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 16
- (190) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 16
- (191) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 16
- (192) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 58
- (193) PALATINO DE CURZOLA, Vicente. Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental (HANKÉ, Cuerno de documentos, p. 31 y 32)
- (194) PALATINO DE CURZOLA, Vicente. op.cit. (ed.cit. p. 31)
- (195) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo. (ed. Losada, p. 83)
- (196) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed.cit. p. 64)
- (197) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed.cit. p. 65)
- (198) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Apología (cit. por ANDRÉS MARCOS, Teodoro, Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda, p. 168)
- (199) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Apología (cit. por ANDRÉS MARCOS, Teodoro, op.cit. p. 169)
- (200) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed.cit. p. 80)
- (201) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey Lib. I, 4 (ed. Losada, p. 34 y 35)
- (202) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan. Præfatio in sequentes quaestiones (ed. HANKÉ, Cuerno de documentos, p. 47)
- (203) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan, op.cit. (ed.cit. p. 48)
- (204) AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas, 1ª Carta (ed. HANKÉ, Cuerno de documentos, p. 68)
- (205) AVALOS, Melchor de. op.cit. 1ª Carta (ed.cit. p. 85)
- (206) AVALOS, Melchor de. op.cit. 1ª Carta (ed. cit. p. 85 y 86)
- (207) AVALOS, Melchor de. op.cit. 1ª Carta (ed.cit. p. 87)
- (208) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundæ. De Fide, Spe et Charitate, q. 10, art. 10, 1 y 2 (ed. Beltrán de Heredia, tomo I, p. 200 y 201).

- (209) VITORIA, Francisco de. ob.cit., q. 10, art, 10, 1 (ed.cit. tomo I, p. 200)
- (210) VITORIA, Francisco de. ob.cit., q. 10, art.10, 1 (ed.cit. tomo I, p. 200)
- (211) VITORIA, Francisco de. ob.cit., q. 10, art. 10, 1 (ed.cit. tomo I, p. 200)
- (212) VITORIA, Francisco de. ob.cit., q. 10, art. 10, 1 (ed.cit. tomo I, p. 200. Seguimos la trad. de L. Pereña hecha en su ed. de la colección De Indis, p. 132 y 133)
- (213) VITORIA, Francisco de. ob.cit., q. 10, art. 10, 2 (ed.cit. tomo I, p. 201)
- (214) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 13 (ed. Pereña, p.92)
- (215) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 47)
- (216) CARRANZA, Bartolomé de. op.cit. (ed. Pereña, p. 47)
- (217) CARRANZA, Bartolomé de. op.cit. (ed.cit. p. 49)
- (218) CARRANZA, Bartolomé de. op.cit. (ed.cit. p. 49)
- (219) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 4, 4 (ed. IEP, tomo II, p. 230)
- (220) SUAREZ, Francisco. op.cit. III, 4, 5 (ed. cit. tomo II, p.230). También: De fide, disp. XVIII, 5, 3 y 4 (ed. Pereña, p. 403 y 404)
- (221) SUAREZ, Francisco. De Fide, disp. XVIII, 5, 3 (ed.cit. p. 403)
- (222) SUAREZ, Francisco. Defensio fidei, III, 4, 6 (ed.cit. tomo II, p. 231)
- (223) SUAREZ, Francisco. op.cit., III, 4, 7 (ed.cit. tomo II, p.231)
- (224) SUAREZ, Francisco. op. cit., III, 4, 7 (ed.cit. tomo II, p.231)
- (225) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 5, 6-9 (ed.cit. p. 405-407)

Cap. 12.- RELACIONES ENTRE ESTADOS CRISTIANOS E
INFIELES (II).

1. Relaciones b6licas: ius belli, p. 675.
 2. Justas causas de guerra: El problema de los t6tulos leg6timos e ileg6timos , p. 682.
 3. Los t6tulos ileg6timos de Vitoria:
 - a) La autoridad universal del emperador, p. 698.
 - b) La autoridad universal del papa , p. 699.
 - c) El derecho de descubrimiento o invenci6n , p. 699.
 - d) El derecho de compulsi6n de los infieles que se resisten a recibir la fe cristiana , p. 706.
 - e) Los pecados contra naturaleza , p. 711.
 - f) La elecci6n voluntaria , p. 722.
 - g) La donaci6n especial de Dios , p. 723.
- Notas, p. 725.

Capítulo 12º - RELACIONES ENTRE ESTADOS CRISTIANOS E INFIELES (II)

1. Relaciones bélicas: Ius belli

Si el principio de la sociabilidad natural, elemento dinámico de la comunidad internacional, era la base de las relaciones entre los pueblos o comunidades políticas del orbe, el derecho natural y el derecho de gentes eran los ordenamientos que protegían y ordenaban esas relaciones internacionales.

Los pueblos tenían, así, derecho a comunicarse entre sí, a entrar en contacto con el fin de satisfacer más ampliamente sus necesidades naturales y espirituales. Era el ius humanae societatis clásico. El ius communicationis, por un lado, y el derecho de misión, de enseñar la verdad, por otro, se presentaban como los dos derechos principales que dominaban el aspecto dinámico de la comunidad internacional.

Junto a ellos, aparecía toda la amplia gama de derechos internacionales que derivaban del concepto medieval del ius gentium, como derecho que amparaba el estado de hecho de la división de los señoríos y de los dominios, y que, por lo tanto, investía a todos los Estados de una serie de derechos que cada uno de ellos había de respetar. El concepto de soberanía encontraba su proyección internacional.

VITORIA y los demás autores españoles superan la distinción entre ambos conceptos, ius humanae societatis y ius gentium, dando nacimiento a una nueva concepción del derecho de gentes, como ordenamiento de la comunidad internacional en el cual los dos conceptos no son más que partes de un todo.

Sin embargo, ese derecho de los pueblos a relacionarse, ese deber de respetar los derechos de los demás pueblos como iguales, podía entrar en crisis. Un Estado podía violar el derecho de gentes, atacando a otro, negando el derecho de comunicación, violando los embajadores, prohibiendo la predicación de la fe cristiana sacrificando inocentes, etc., entonces los Estados podían actuar contra el violador, como órganos de la comunidad internacional que son, y en virtud del propio derecho de gentes, para restablecer el orden, reparar la injuria, castigar al violador. El derecho de guerra era el instrumento de la justicia internacional, justi-

cia que estaba en manos de los Estados.

Las relaciones internacionales tenían, así, un lado pacífico, cuando se movían de acuerdo al derecho natural y al derecho de gentes, pero tenían también, un lado bélico, cuando violaban aquellos. En ambos casos, el derecho de gentes era el ordenamiento que las regulaba.

El orden internacional exigía el ius belli para mantenerse.

La escuela española, al elaborar su concepción internacionalista tenía forzosamente que ocuparse de este ius belli, de este aspecto fundamental de la vida internacional, porque de otra forma quedaba sin sentido toda su construcción. En el derecho de guerra encontraba su culminación el concepto de comunidad internacional de nuestros autores.

Pero si en lo que a las relaciones pacíficas se refiere los autores de la escuela española parten en su construcción teórica casi de la nada, en la cuestión del derecho de la guerra los antecedentes medievales son muy numerosos.

Desde los primeros tiempos del cristianismo el tema de la guerra fue objeto de preocupación. Recordemos la postura de Tertuliano, Orígenes, Lactancio y los montanistas en contra de la licitud de la guerra para los cristianos.

Sin embargo, sería San Agustín el que, además de zanjar la cuestión de la licitud, había de ocuparse más ampliamente del tema, pasando su doctrina, así como la de otros autores antiguos, al Decreto de Graciano y más tarde a Santo Tomás.

Este va a ser el primero en sistematizar la doctrina tradicional, dándonos una precisa exposición de la teoría de la guerra justa. Las tres condiciones de Santo Tomás para la guerra justa, autoridad legítima, justa causa y recta intención, serán el esqueleto sobre el que los demás autores se ocuparan del tema, y con ellos la escuela española.

Con todo, la doctrina tomista, sobre todo en lo que a la justa causa se refería, poca de enorme ambigüedad, pues la define por el hecho de haber precedido culpa, con lo que podía aplicarse a toda clase de pecados, entre otros a los de los infieles, y por ellos moverles guerra.

La escuela española, además de superar tal confusión sustituyendo la expresión de culpa por la de injuria, y planteando así el tema de la guerra en el plano jurídico y no en el moral va a

integrar la teoría de la guerra justa en su concepción del orden internacional, dándonos una concepción global y orgánica de la comunidad internacional.

Establecido el tema con relación a los infieles, no pretendemos hacer una exposición completa y detallada del ius belli en los autores españoles, sino limitarnos a aquellos puntos que más interés tienen para nuestro objeto.

Nos ocuparemos, pues, fundamentalmente de la cuestión de la guerra justa respecto de los infieles, de los títulos legítimos por los cuales era posible su sometimiento. Es en este aspecto, por otro lado, donde verdaderamente la aportación de la escuela española al derecho de la guerra fue revolucionaria. Basada la comunidad internacional en el orden natural y humano, el derecho de la guerra tenía plena vigencia con independencia de la religión o la civilización. Era un derecho, que caso de injuria, tenían todos los Estados de la comunidad internacional, cristianos o infieles, civilizados o bárbaros.

Sin embargo, no estará de menos que examinemos ahora, y a modo de introducción, otros aspectos de la doctrina de la escuela sobre la guerra justa.

VITORIA ha sacado el tema de la guerra del orden moral y teológico y lo ha planteado en el terreno jurídico, como una función internacional que corresponde a los Estados por la autoridad de todo el orbe.

La guerra, para el objeto que a nosotros nos interesa, es la lucha armada de carácter internacional, o siguiendo a VERDROSS, "es una situación de violencia entre dos o más estados, acompañado de la ruptura de relaciones pacíficas" (1).

Interesa distinguir, a la hora de ocuparse de los autores españoles, la guerra justa de la injusta. La primera, única que tratan, recogiendo toda la tradición que venía desde San Agustín, es la que se hace cumpliendo las tres condiciones señaladas, y especialmente, por una causa justa. Si no las cumple, entonces será guerra injusta, a la que no hay ningún derecho.

Igualmente es necesario separar la guerra defensiva, la que se hace en función del principio de legítima defensa, cuando se es atacado, y la guerra ofensiva, en que se toma la iniciativa en las hostilidades para restablecer el orden internacional violado.

Pues bien, para la escuela española, la guerra justa es el acto supremo de la justicia punitiva, que corresponde a los Estados, como máximos órganos de la sociedad internacional. La separación entre guerra defensiva y ofensiva, solo tiene alcance formal, pues lógicamente la guerra defensiva puede continuarse a través de la guerra ofensiva, desde el momento que los Estados actúan cumpliendo una función internacional.

VITORIA plasma perfectamente todas estas ideas.

Después de afirmar que la guerra es lícita para los cristianos (2), expresa claramente el sentido de supremo acto de justicia punitiva que es, y como corresponde a los Estados, como comunidades perfectas que son, no solo en su aspecto defensivo, sino, como el lógico, por cuanto actúan como jueces y ejecutores de la justicia internacional, en su proyección ofensiva. Dice así: "No sólo es lícito esto, sino que después de obtenida la victoria, recobradas las cosas y aseguradas la paz y la tranquilidad se puede vengar la injuria recibida de los enemigos, escaamentarlos y castigarlos por las injurias inferidas. Para probarla hay que notar que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe. Y aún parece que por derecho natural, pues de otro modo el mundo no podría subsistir, sino hubiese en algunos autoridad y fuerza para atemorizar a los malos y reprimirlos, a fin de que no dañen a los inocentes. Todas aquellas acciones que son necesarias para el gobierno y conservación del mundo se incluyen en el derecho natural... Y si la república puede hacer esto con sus súbditos, no hay duda que el orbe podrá también hacerlo con los hombres perniciosos y malvados, y esto ha de ejecutarlo por medio de los príncipes" (3).

De este texto, y aparte lo señalado, hay que recalcar dos características de la guerra justa, por cuanto en su formulación se van a producir variaciones dentro de la escuela española. La primera, acorde plenamente con su concepción orgánica de la comunidad internacional, que el derecho de guerra que tienen los Estados, es por delegación de la autoridad de todo el orbe, a quien en principio corresponde la función punitiva internacional. La segunda, que al sentar el fundamento jurídico del derecho de guerra, lo hace sobre el derecho natural. Todos sus argumentos en favor de la licitud de la guerra se basan en el derecho natural, como hemos visto, lo que no impide que esté también basada en el derecho de gentes, como derivado del derecho natural.

..//..

SUAREZ va a separarse de VITORIA en estos puntos.

Respecto del primero, por cuanto parte, como ha señalado PUFENDORF, de un principio distinto. VITORIA lo hace de un principio sociológico: el bien común como función formal de la guerra. SUAREZ, de un principio jurídico: el principio de jurisdicción, atributo esencial del soberano (4). Para VITORIA, el príncipe tiene autoridad para declarar la guerra en virtud de la autoridad de todo el orbe, la soberanía es delegación del poder del orbe. Para SUAREZ, el príncipe tiene derecho a declarar la guerra en cuanto es soberano. La guerra es un acto de jurisdicción que corresponde per se al soberano: "El soberano que no tiene superior en lo temporal, o el Estado que se reservó semejante jurisdicción tienen, por derecho natural, poder legítimo para declarar la guerra" (5). Es una consecuencia de su propia concepción de la comunidad internacional, en la que los Estados soberanos son las máximas autoridades, no pudiendo acudir a nadie para restablecer el derecho.

Respecto del segundo, SUAREZ, que por el texto De bello citado, publicado en 1584, parece seguir la opinión de VITORIA de que el derecho a la guerra es de derecho natural, evoluciona en su pensamiento, de forma que en De legibus, publicado en 1612, y cuando había alcanzado su doctrina del derecho de gentes plena madurez, afirma: "lo mismo pienso del derecho de guerra. Parece pertenecer propiamente al derecho de gentes en cuanto se basa en el poder que tiene el Estado o la monarquía para imponer castigos o sanciones y exigir reparaciones por injurias que le ha inferido otro Estado. Porque no era indispensable en virtud de la razón natural solamente que ese poder fuera función del Estado ofendido. En efecto, los hombres hubieran podido establecer otro sistema de sanciones o confiar ese poder a un tercer soberano en calidad de árbitro con poder de coacción. Sin embargo, este sistema que está ahora en vigor se ha adoptado por costumbre por ser más fácil y más conforme con la naturaleza. Y es tan justo, que no cabe oponerse a él lícitamente" (6).

Para SUAREZ, el derecho de guerra es, pues, de derecho de gentes, de derecho positivo, consuetudinario. Sólo la autoridad coactiva de los Estados es de derecho natural. La guerra es así un fenómeno histórico, que corresponde a los Estados soberanos, como máximas instancias de la comunidad internacional que son, por derecho de gentes. La guerra es un atributo esencial de la soberanía.

Expuestas las dos doctrinas extremas sobre el fundamento del derecho de la guerra, dentro de la escuela española, fijémonos ahora, con el fin de completar este breve y general cuadro que estamos dando de ius belli, en lo que se consideraba primera condición para la guerra justa: la declaración por la autoridad legítima.

VITORIA proclama, refiriéndose a la guerra ofensiva, que "cualquier república tiene autorización para declarar y hacer la guerra" (7), entendiéndose por república la que "se llama una comunidad perfecta" (8), es decir, el Estado soberano. La guerra ha de ser declarada, pues, por el Estado soberano.

Pero el autor sitúa esa autoridad legítima para declarar la guerra en dos sujetos distintos, la república perfecta y el soberano de la misma, el príncipe, de acuerdo con su concepción democrática del poder civil. En este sentido afirma: "La misma autoridad que la república tiene el príncipe en cuanto a esto... lo cual se prueba, porque el príncipe recibe sus poderes por elección de la república; luego hace sus veces y posee su autoridad; y así, cuando en una república hay un príncipe legítimo, toda la autoridad reside en él, de tal modo que nada pueda hacerse en paz o en guerra tocante al interés público, sin contar con él" (9). Una vez la comunidad ha transferido el poder al príncipe, el uso actual del mismo sólo corresponde ya a éste en principio.

El derecho a declarar la guerra correspondía, pues, sólo al soberano. La guerra era atributo de la soberanía, del principado supremo.

SOTO₂ va a repetir el principio de VITORIA: "... sólo los Jefes de Estado, que gozan de verdadera autoridad, tienen derecho para declarar y hacer la guerra; los demás poderes y autoridades que viven bajo la autoridad del Jefe del Estado, carecen de él..." (10), y ello, "porque no tiene otro juez que ampare su derecho... Porque quien posee la autoridad suprema en la sociedad no sólo es juez para juzgar a ella, sino también para rechazar y vengar las injurias de los enemigos exteriores" (11).

Idéntica doctrina a la de VITORIA es la de CANO que considera que la única que puede declarar la guerra es la república perfecta (12). Al soberano le corresponde también por trans²ferencia de ese derecho que en principio estaba en la república (13).

COVARRUBIAS (14), al igual que los demás autores de la escuela española que se ocupan del tema de la guerra, va a proclamar la misma doctrina.

MOLINA se ocupa ampliamente de la cuestión. Refiriéndose a la autoridad para hacer la guerra dice: "Ahora bien; esta autoridad existe en el Príncipe que no reconoce superior en su principado. Y lo mismo ocurre en la República independiente, que no está sujeta a un superior... En cambio, otros señores temporales que reconocen

superior, y cuyo dominio es parte de algún Principado íntegro ... carecen de autoridad para promover la guerra ofensiva sin la autorización de su Príncipe" (15). La razón de este derecho está en que "todo Estado íntegro debe bastarse a sí mismo, según enseña Aristóteles en su Política, III, y por esta razón... puedo empuñar la espada asimismo contra los malhechores externos, reivindicando lo que injustamente hayan quitado a sus súbditos, y vengando las injurias inferidas a los suyos. Ahora bien; la autoridad que tiene una República independiente es la misma que posee el Príncipe que se elija como cabeza suprema, trasladándole, por tanto, su poder; y, por tanto, también la tiene el Príncipe que por derecho de guerra adquiere el legítimo dominio de un Estado" (16).

Lo mismo señala SUAREZ, quien sigue idéntica doctrina en lo que a la autoridad legítima para declarar la guerra se refiere. Dice: "La cuestión se plantea sobre la guerra agresiva, pues todos tienen poder para defenderse del agresor injusto. Afirmando, primero: El soberano que no tiene superior en lo temporal, o el Estado que no reserva semejante jurisdicción, tiene, por derecho natural, poder legítimo para declarar la guerra" (17). Especificándonos a continuación por qué "un príncipe inferior y un Estado imperfecto y cualquiera otro que tenga superior en lo temporal, no puede en justicia declarar la guerra sin autorización de su propio superior. La razón es porque un príncipe de esta naturaleza puede reclamar su derecho ante su propio superior... la segunda razón de la conclusión consiste en que tal declaración de guerra es contra el derecho del soberano a quien se le entregó este poder, porque sin él no podía gobernar pacífica y convenientemente" (18).

La doctrina era común, no había excepciones. SEPULVEDA, otras veces tan peculiar en sus afirmaciones, aquí no se aparta de la generalidad (19).

El derecho a declarar la guerra era un atributo de la soberanía. Sólo los Estados o príncipes soberanos eran autoridades legítimas para ello. Si esta condición no se cumplía, la guerra no sería justa.

Era, por lo tanto, un derecho común a Estados y príncipes tanto cristianos como infieles. Estos, siendo soberanos, tenían el mismo derecho que los cristianos a declarar la guerra. Y ello porque el derecho de guerra, al igual que el poder soberano, pertenecían al orden natural, eran de derecho natural y de derecho de gentes.

2. Justas causas de guerra: el problema de los títulos legítimos e ilegítimos

La segunda condición de la guerra justa era que hubiese una justa causa. Era la condición fundamental.

Pero, si era el punto clave de toda la teoría de la guerra justa, constituía al mismo tiempo el punto polémico transcendental en lo que a la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles respecta.

Antes que nada, conviene aclarar que la cuestión de los títulos legítimos no es idéntica a la de la justa causa de guerra.

El problema de los títulos legítimos es más amplio que el segundo, pues hace referencia a los títulos por los que se puede adquirir el dominio y el señorío, en el caso que nos ocupa, sobre las tierras y pueblos infieles, sin que necesariamente surja una causa justa de guerra. Así, se explica que durante la Edad Media prácticamente no se plantease el problema de la justa causa de guerra frente a los infieles, y si en cambio se plantease la cuestión de los títulos por los que se adquirían sus tierras. En principio se estimaba justa toda guerra contra el infiel, y, por lo tanto, lo conquistado en la misma pertenecía al vencedor. Lo adquirido por guerra era así un título más. El problema de los títulos no se planteaba forzosamente en términos bélicos. Otros títulos eran el descubrimiento y ocupación, independientemente de si había guerra o no, que bastaban respecto de los dominios de los infieles, cuando los acompañaba el animus fidei, para que estos pasasen legítimamente a manos cristianas.

La cuestión de la causa justa de guerra, era por lo tanto más limitada. Como hemos dicho, prácticamente no se plantea, salvo excepciones, respecto de los infieles en la Edad Media, quedando limitada a las guerras entre cristianos.

Sólo al aparecer unas tierras y unos pueblos infieles hasta entonces desconocidos, con unas características radicalmente distintas a las de los infieles con los que hasta ese momento habían estado en contacto los cristianos, al presentarse, en consecuencia, una problemática diferente en cuanto a las relaciones con ellos, para cuya solución las concepciones hasta entonces aplicadas no servían, y al empezar a desarrollarse necesariamente una nueva concepción de la comunidad internacional, se planteó respecto de los infieles la problemática de la guerra justa.

La cuestión de los justos títulos continuó vigente, pero como los indios ofrecieron resistencia a la entrada de los españoles, y éstos se vieron obligados a someterlos normalmente por la guerra, ambos problemas, títulos legítimos para adquirir las Indias, y causa justa para someterlas por las armas, pasaron a ir íntimamente unidos.

Los títulos legítimos para adquirir la soberanía sobre las nuevas tierras y pueblos habrán de realizarse en la mayoría de los casos por la guerra, de forma que hablar de títulos legítimos equivalía a hablar de justas causas de guerra. En definitiva, cada título legítimo constituía una causa justa de guerra, caso de ser negado en su proyección pacífica. Sólo el título de elección voluntaria, de los que menciona VITORIA, no implicaba en principio justa causa de guerra. Sin embargo, y con el fin de mantener la unidad de la cuestión, nos ocuparemos también de él.

Es, en definitiva, la incertidumbre y confusionismo que rodeaba a la licitud y validez de la conquista del Nuevo Mundo, es decir, la polémica sobre si había habido justas causas o no por parte de los españoles para someter a un continente entero, lo que provoca, empezando por VITORIA, gran parte de las obras de la escuela, y está presente en el resto.

Si los demás aspectos de su teoría sobre los infieles pueden estar planteados abstractamente, sin referencia concreta a las Indias, como por ejemplo, su concepción del poder y de la sociedad, de la comunidad internacional y del derecho de gentes, a pesar de que fuesen estos hechos los que provocasen las nuevas concepciones, la cuestión de los títulos legítimos se planteaba casi siempre con referencia a las Indias. Constituía un problema teórico que afectaba directamente a los españoles, y a sus posibles derechos en América.

La primera condición de la teoría de la guerra no planteaba prácticamente dudas, era la segunda, la de la justa causa, la que preocupaba. Esta preocupación vimos que existió ya inmediatamente después del primer viaje de Colón (20).

Si los títulos medievales respecto de los infieles, el descubrimiento y ocupación, acompañados del animus fidei, pudieron bastar y dejar tranquilas las conciencias en un primer momento, es también indudable que, con la intención de asegurar el dominio de las islas y tierras recién descubiertas, los Reyes Católicos tratan de conseguir una bula de donación de Alejandro VI, a la que, como se vió, atribuían alcance de concesión temporal. Más tarde, el sermón de

Montosinos y la Junta de Burgos de 1512, ponen de manifiesto las dudas planteadas en cuanto a la licitud de la conquista de las Indias. Dudas que siguen presentes, cada vez con más insistencia, a medida que va abandonándose la concepción medieval del mundo, por un lado, y el tomismo va imponiéndose en el campo intelectual, por otro.

VITORIA aunque no va a ser el primero, ni mucho menos, en ocuparse in extenso de las Indias y de los derechos de los españoles sobre ellas, pues desde la Junta de Burgos, el tema pasa a ser tratado insistentemente, sí será, sin embargo, el primero que, abandonando radicalmente las concepciones anteriores, se ocupa del problema desde una óptica nueva, planteando los problemas y dando soluciones desde una perspectiva desconocida: la de una comunidad internacional, basada en un orden natural y humano, regida por el derecho natural y el derecho de gentes, en la que todos los pueblos, independientemente de su religión o civilización, son sujetos de derechos y deberes internacionales.

El planteamiento del problema de la justa causa de guerra contra los infieles, de los títulos legítimos por los que los españoles podían conquistar las Indias, cambiaba radicalmente.

Era necesario revisar los títulos hasta entonces vigentes, para, de acuerdo con la nueva concepción internacionalista, fijar los verdaderos títulos legítimos. VITORIA, en la relección De Indis, va a ir directamente al problema sometiendo a revisión los títulos tradicionales y fijando los títulos por los que los españoles podían adquirir las Indias.

VITORIA es consciente de que no es lo mismo títulos legítimos que justa causa de guerra; por cuanto, la identificación entre título legítimo y justa causa sólo se ^{produce} ~~produce~~ cuando aquellos no puedan realizarse pacíficamente. Esto lo vemos a lo largo de toda la primera relección De Indis, cuando analiza los títulos legítimos e ilegítimos, y aparece igualmente cuando al comienzo de su relección De iure belli, en la que se ocupa de la causa justa de guerra, dice: "Porque la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros llamados comunmente indios, parece por fin que pueden ser defendidas sobre todo por el derecho de guerra; por esto, después de haber disputado en la relección primera acerca de los títulos que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias, me ha parecido conveniente añadir una breve discusión acerca de este derecho de guerra para dejar completa la relección anterior" (21).

Es, pues, desde esta perspectiva, de los títulos legítimos en cuanto constituyen causa justa de guerra, que nos ocuparemos fundamentalmente en esta parte.

Pero antes de analizarlos uno a uno, conviene que nos fijemos en lo que constituye justa causa de guerra en general.

Como ya apuntamos, VITORIA y la escuela española van a eliminar el confucionismo creado por Santo Tomás, al definir la justa causa por el hecho de haber precedido culpa, sustituyendo la expresión culpa por la de injuria, y planteando así el tema de la guerra en el plano jurídico y no en el moral. Al mismo tiempo, van a integrar la teoría de la guerra justa dentro de su concepción del orden internacional.

La guerra, se presentaba como el último medio para restablecer la justicia en el orden internacional, y, a falta de una autoridad superior a los Estados, esa función punitiva correspondía a los mismos.

Nos encontramos aquí en la cuestión planteada por SCHMITT, sobre el encuadramiento de VITORIA y de la escuela española en general, por lo que al ius belli se refiere, dentro de la concepción medieval del derecho de gentes, al no sustituir la cuestión iusnaturalista y moral de la justa causa por la cuestión típicamente jurídico-formal del justus hostis, el cual se distingue del delincuente, es decir, del que es objeto de una acción punitiva (22). Sólo diremos y en ello seguimos igualmente a SCHMITT, que VITORIA, y la escuela española, con todo, sí se orientan en el sentido de esa sustitución, pues continuamente ponen de manifiesto que los indios, a pesar de no ser cristianos e incurrir en ciertas injurias, tienen que ser tratados como enemigos de guerra y no como delincuentes. En principio, en el desarrollo del ius belli no hay una discriminación con respecto a los bárbaros o infieles como tales. Se acercan, pues, al concepto no discriminador de la guerra, aunque no sacan de esta posición la construcción de una nueva teoría jurídica del justus hostis (23).

Volviendo a la cuestión de las justas causas, VITORIA, al igual que el resto de la escuela, va a sintetizarlas todas en una sola: la injuria grave.

Para VITORIA, la cuestión de la causa justa es fundamental: "La cual es más necesaria para todo el problema y para la controversia acerca de los bárbaros". (24).

Parte de las afirmaciones generales, tendentes a concretar su solución, de que ni la diversidad de religion (25), ni "el deseo de ensanchar el propio territorio" (26), ni "la gloria o el provecho particular del príncipe" (27), constituyen justas causas de guerra, para a continuación concluir que "la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida" (28).

La guerra justa era, pues, un acto de justicia vindicativa que era ejecutado por los Estados, de acuerdo con la función punitiva internacional que les correspondía, frente a las violaciones del orden internacional. La injusticia tenía que ser real y objetiva, pero también formal y subjetiva, es decir, debía mediar injuria y culpa del enemigo. Es lo que establece: "Además, la guerra ofensiva se hace para tomar venganza de los enemigos y para escaarmentarlos, como queda dicho. Pero no puede haber venganza donde no han precedido culpa o injuria" (29). La consecuencia era que, en principio, fuera del caso de ignorancia invencible no era posible una guerra justa por ambas partes (30).

Por último, el autor quiere limitar al máximo la posibilidad de la guerra, y para ello establece una serie de condiciones. En primer lugar, dice: "No basta una injuria cualquiera para declarar la guerra" (31). Lo que significaba, aunque no desarrolla mucho su afirmación, que sólo la injuria grave podía constituir justa causa, que debía haber una cierta proporción entre la injuria y los males que se seguirían como castigo. Esta proporcionalidad la establece expresamente tanto en esta elección como en la De potestate civili (32).

En segundo lugar, se ocupa de desarrollar su opinión sobre la certeza moral de la causa justa que es necesaria por parte de los príncipes y responsables (33), de la obligación que hay de examinar las causas de la guerra y de oír las razones de los adversarios tanto por parte de los príncipes y responsables, como por los súbditos (34), exponiendo los casos dudosos que pudieran plantearse y sus soluciones (35), todo con el deseo de que no se emprendiesen guerras sin haber estudiado plenamente la injuria.

Finalmente, recalca que la guerra solo podrá hacerse cuando sea necesaria, cuando se hayan agotado todos los medios para resolver la cuestión. Así, afirma: "Supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero de todo no debe buscar ocasión y pretextos de ella, sino que en lo posible debe guardar paz con todos los hombres... Por el contrario, no se debe ir a la guerra sino como necesidad extrema y contra toda su voluntad" (36),

No se ocupa VITORIA en esta relección de exponer las causas particulares de guerra, por cuanto habia ya dedicado toda una relección a los títulos legítimos, como era la De Indis, al menos respecto de los infieles. Dado, pues, este hecho y que nos ocuparemos en detalle de los títulos legítimos en breve, dejamos aquí a VITORIA.

SOTO no es tan claro como VITORIA; ni se ocupa tan extensamente como aquel del tema. Solo incidentalmente en su obra De Iustitia et Iure va a tratar de la justa causa de guerra. Refiriéndose a la segunda condición para la guerra justa dice: "Después, para que la guerra sea justa, se necesita que haya una causa, y no cualquiera, sino digna, para exponerse por ella a tan grandes riesgos, y para ocasionar tan grandes y tan ruinosos perturbaciones a la nación. Porque con las inquietudes de la guerra no sólo peligran todas las cosas profanas, sino también la salud espiritual de la sociedad, y todas las cosas sagradas y hasta la misma fe" (37).

Aunque no habla expresamente de injuria, su doctrina es idéntica a la de VITORIA, como se puede apreciar por las condiciones a que somete la justa causa.

CANO, por el contrario, sí va a tratar ampliamente el tema. Y lo va a hacer en la cuestión cuarenta de su Comentario a la Secunda Secundae, publicada por PEREÑA.

Empieza proclamando, como VITORIA, que ni la desigualdad religiosa, ni el deseo de ampliar la fe católica, ni el deseo de ampliar el reino, ni la gloria o utilidad del príncipe, son causas justas para declarar la guerra (38), para inmediatamente afirmar que la única causa justa es la injuria consumada y proporcionada a los males que origina la guerra (39).

Pero este derecho de guerra no actúa sólo cuando la injuria es contra el propio Estado, sino también respecto de las injurias cometidas contra otros Estados. Es el derecho de intervención por razón de humanidad o por alianza. Dice: "No sólo la injuria inferida a los propios ciudadanos es causa de guerra justa, sino también la injuria inferida a los inocentes o a los aliados" (40).

COVARRUBIAS también se ocupa extensamente de la justa causa de guerra, como los demás, afirma que la sólo causa justa era la injuria (41).

Pero no conformándose con tal afirmación procede inmediatamente a concretar algunas de las más normales.

000000

Siguiendo la clasificación de las injurias que respecto de COVARRUBIAS ha hecho PEREÑA, pueden distinguirse tres clases, correspondientes a cada uno de los tres elementos constitutivos de la comunidad internacional (42).

En primer lugar, las injurias contra la persona humana. Era la intervención por razón de humanidad, en defensa de los inocentes, con todas las manifestaciones concretas que ello tenía (43). Por ocuparnos en detalle de éstas al tratar de los títulos legítimos, no lo hacemos ahora.

En segundo lugar, estaban las injurias contra los derechos del Estado. El autor las señala: "Entre las causas de guerra que suelen tenerse por justísimas, la más fundamental, a la que pueden reducirse todas las demás que acostumbran a enumerarse, consiste en que la guerra se haga para defensa de la nación, con el fin de que no sea oprimida mediante la fuerza por algún tirano; asimismo, que se haga para defensa del propio imperio y de las provincias que lo componen, de las personas y de las cosas" (44). Es, pues, justa la guerra contra la agresión internacional y contra la tiranía del propio soberano. También es justa para someter a los rebeldes injustamente alzados: "La tercera causa de la guerra es la contumacia o rebeldía del que injustamente rehusa obedecer a la autoridad, cuando los súbditos se rebelan contra el príncipe y le niegan obediencia, aun después de haber sido repetidamente amonestados" (45). Lo mismo hay que decir de la guerra hecha para recuperar las tierras injustamente arrebatadas: "La cuarta causa es cuando justítimamente se declara la guerra para recobrar cosas que el enemigo tiene en su poder por violencia" (46).

En tercer lugar, las injurias contra la comunidad internacional. Es el caso de que se niegue el tránsito inocuo por un Estado, manifestación remota del ius peregrinandi: "La quinta causa justa de guerra consiste en la injuria inferida por quien niega el paso por sus dominios, cuando este paso no causa daño alguno. Entonces es lícito hacer la guerra al que no permite el tránsito, pues siendo este inocuo y debido por derecho de convivencia, justamente se hace la guerra al que lo niega" (47). Entra también en este apartado la guerra por razón de alianzas, de ayuda a los aliados y amigos contra sus enemigos, en virtud del principio de sociabilidad natural (48).

En función de lo anterior, procedió COVARRUBIAS a distinguir tres clases de guerras. Distinción totalmente original, que atacaría SUAREZ, como ha puesto de manifiesto PEREÑA (49). Según nuestro autor la guerra puede ser defensiva, lícita también a las personas

privadas, vindicativa lícita solo a la autoridad pública y cuyo objeto es vengar una injuria, y punitiva, que "no es propiamente guerra, puesto que más bien consiste en la ejecución de la jurisdicción y autoridad contra los súbditos" Tampoco "la guerra defensiva se podrá llamar guerra, al menos guerra pública, sino se hace con intervención de la pública autoridad" (50).

En definitiva, sólo la guerra vindicativa era la auténtica guerra en sentido internacional, por cuanto era función de la soberanía, sólo podía ser declarada por la suprema autoridad pública, y venía a vengar una injuria internacional.

Alfonso de CASTRO va a seguir los pasos de COVARRUBIAS. Después de señalar como justa causa en general la injuria inferida, cuya venganza solo puede realizarse por el príncipe por medio de la guerra (51), pasa a señalar específicamente como justas causas, la idolatría, el castigo de los herejes, el impedir a uno lo que por derecho le corresponde, el recuperar lo que es propio y detenta injustamente el enemigo, la legítima defensa, el favorecer a los enemigos injustos, la injuria pública inferida a los Príncipes, la rebelión de los súbditos, si persiste después de amonestados, el defender a los criminales que deben ser castigados y el violar los pactos (52).

SEPULVEDA en este punto de la causa justa de guerra no se aparta de la línea de la escuela. Sólo al aplicar esta doctrina a las guerras de las Indias, surgiran las discrepancias, apareciendo nuevas causas justas.

Según el autor, "el fin de la guerra justa es poder vivir en paz y tranquilidad con justicia y virtud, quitando a los malvados la facultad de hacer daño y pecar y velar por el bien público de la humanidad" (53).

La causa normal es vengar la injuria inferida: "Así, por medio de la guerra justa se rechazan las injurias y se evita que la nación caiga en la esclavitud; esta causa es la más grave de todas y la más natural, por la cual se exige la devolución de las cosas robadas y se persigue la injuria. Pues se considera que defiende a sí y a los suyos, y que repele la violencia con la violencia aquel que trata de extenuar a los enemigos autores de la injuria inferida, imponiéndoles castigo y recuperando las cosas que le fueron arrebatadas"... (54). Es la idea que repite en el Demócrates segundo (55).

Junto a esta primera causa general, señala otras más concretas.

Así dice: "Una segunda causa justificativa de las guerras consiste en la recuperación del botín, injustamente arrebatado". Y a continuación, y en base a lo anterior, proclama como justa causa la ayuda a los aliados y amigos contra los enemigos injustos: "Esto nos indica que es lícito hacer la guerra no sólo para recuperar nuestras propiedades, sino también las de nuestros amigos, injustamente arrebatadas, y para rechazar las ofensas [que se les hagan]" (56). En tercer lugar establece: "La tercera causa consiste en la imposición del castigo a quien ha cometido la ofensa, a no ser que antes su ciudad se lo hubiera impuesto olvidando el perjuicio recibido, para que así, tanto el ofensor como el cómplice de su crimen con su consentimiento, al recibir la pena merecida, escarmienten para el futuro y los demás se atemorizan con su ejemplo". Entre los ejemplos que pone, están la intervención de los lacedemonios contra los macedonios por haber estos violado a sus vírgenes, y la que los romanos hicieron contra los corintios, por haber injuriado a los embajadores, contra el derecho de gentes (57). Se trataba, pues, de la intervención en defensa de los inocentes, y en defensa del derecho de gentes violado, aplicando en la ejecución el principio de la responsabilidad colectiva.

Si hasta aquí, las causas justas son las admitidas por toda la escuela, no va a suceder lo mismo a continuación, cuando se refiera ya concretamente a los infieles y bárbaros. Entonces admitirá "otras causas que justifican las guerras, no de tanta aplicación ni tan frecuentes; no obstante, son tenidas por muy justas y se fundan en el Derecho natural y divino" (58).

Entre ellas señala, el someter al imperio heril a aquellos que son siervos por naturaleza (59), el someter a los bárbaros con el fin de traerlos a una vida cristiana y civilizada (60), y otras de las que nos ocuparemos en detalle.

Con MOLINA, es, sin embargo, con quien el ius ad bellum, y en concreto la cuestión de la justa causa, alcanza su culminación doctrinal.

MOLINA, parte de la afirmación vitoriana de que causa justa es la injuria. Así dice: "Antes del examen de las varias causas en particular, hablaremos en general de una que comprende a todas las demás. Afirma Vitoria (...) que es la injuria. Entiéndase, la injuria que tratamos de impedir, de resarcir o de vengar" (61).

Empero, a continuación hace una afirmación transcendental que parece romper con la doctrina común de la escuela: "Observe, no obstante, que para la justicia de la guerra basta, a veces, la injuria material, esto es, sin culpa" (62). Existía la posibilidad de guerra justa contra quien no era culpable, es decir, contra quien había lesionado un derecho ajeno sin culpa, por error o ignorancia. En este supuesto, y en las circunstancias que veremos, al negarse el que había cometido la injuria a repararla podía acudir a las armas. De esto deduce MOLINA que la guerra puede ser justa por ambas partes.

Distingue, pues, MOLINA dos clases de injurias, la culpable o injuria formal y la/no culpable o injuria material.

A su vez, la "injuria material puede ser de dos clases. La una, cuando sin culpa se retiene por ignorancia invencible lo que realmente se debe a otro, de tal modo que la obligación de entregarlo está en la misma naturaleza de la cosa, pero la ignorancia invencible excusa de culpa. La otra tiene lugar cuando por la misma ignorancia y por tanto, sin culpa, se infiere un daño o injuria, pero sin que el que lo causa se enriquezca por ello, y, por tanto, sin que por la misma naturaleza de la cosa/adquirida surja una obligación de entregarla, ni tampoco por parte de la injusticia en el modo de adquirir, ya que la ignorancia excusa de culpa" (63).

En el primer supuesto, injuria no culpable con enriquecimiento injusto, se puede hacer justa guerra, no así en el segundo, en que no hay enriquecimiento injusto. En este sentido dice: "la primera de estas formas, injuria en sentido material, basta para la justiciade la guerra. Pero la segunda no basta, ya que no podrá hacerse con justicia la guerra ni en concepto de pena, ya que no existe culpa, ni para obtener lo que se debe al agresor, ya que el agredido no retiene nada que le sea debido" (64).

Aclarado el alcance de la injuria material a efectos de guerra justa, procede inmediatamente a distinguir dos clases de guerra ofensiva justa.

Respecto de la primera, que es la que se hace en castigo de un delito internacional, dice "que es la que se declara para tomar satisfacción de una injuria recibida, ya tratemos de recuperar al mismo tiempo lo nuestro, resarciendo los daños sufridos, ya no. Y para que sea justa, es necesario que exista culpa en los enemigos, y sólo en este caso ha de entenderse lo que dijeron San Agustín, Santo Tomás y Vitoria en los lugares citados, cuando exigen para la justicia de la guerra la culpa del enemigo" (65).

La segunda es diferente "es la que se declara para ocupar lo que nos pertenece o lo que se nos debe, cuando es retenido por ignorancia invencible y no podemos obtenerlo de otra manera. Y para esta clase de guerra no es necesario que exista culpa, sino que basta la injuria material, tal como la explicamos poco antes" (66).

Pero en esta segunda clase de guerra ofensiva, en la que el enemigo no tiene culpa, los derechos del Estado atacante están limitados. En este sentido nos dice MOLINA que "es lícito hacer contra él lo que sea necesario para extraer de sus manos lo que retiene con injusticia material, aún cuando ello suponga su muerte y destrucción. Deberá, no obstante, procederse con el menor perjuicio posible, pues si se hace más de lo necesario, se comete una injusticia con la obligación de restituir. Hasta se puede imponerles nada más en concepto de pena, que ni los gastos de la guerra se les pueden exigir, ya que ni de parte de la cosa adquirida, ni por lo que toca a la injusticia en el modo de adquirir (ya que han sido causa o ocasión de ello sin culpa alguna) están obligados a ello ..." (67)

Con todo MOLINA hace finalmente una observación que demuestra que en la práctica su doctrina es, en definitiva, la clásica de la escuela, diferenciándose únicamente en su mayor casuismo y concreción. Dice: "Obsérvese, no obstante, que si antes de declarar la guerra se observan todos los requisitos que diremos en la disputation siguiente, rara vez ocurrirá que no exista culpa, al menos presunta, de parte del adversario, por la que pueda castigarse y exigírsele los gastos de la guerra por parte del que guerreó contra él con justicia formal y material" (68).

Para finalizar con la doctrina de MOLINA sobre la causa justa en general diremos que para este autor "no basta cualquier injuria material, o incluso formal, para que la guerra sea justa, sino que, según prudente arbitrio, ha de ser grave y digna de que por ella se cause un mal tan grave como es la guerra" (69)

De todo ello se deduce como lo han señalado IZAGA (70) y FRAGA, de quien copiamos estas palabras, que "la doctrina molinista sobre la justa causa de guerra, que en sus principios generales se expone genialmente en la disp. 102, no sólo no es una ruptura ni una desviación, sino que constituye la formulación más acertada y consecuente de la doctrina tradicional" (71).

Por último, no hay que olvidar que el autor considera que a veces una guerra puede ser justa por cumplir todas las condiciones, y, sin embargo, ilícita por razones accidentales, como lo sería en el supuesto de que la guerra fuese mas perjudicial que útil para el Estado que la pudiese realizar, por no tener suficientes fuerzas u otras causas. Lo mismo ocurriría en el caso de que la guerra fuese en perjuicio de los cristianos, al dar ocasión a sus enemigos para ocupar tierras cristianas y devastar a la Iglesia (72). El bien común, del Estado o de la Cristiandad, se imponía al derecho del príncipe a vengar la injuria y resarcirse del daño.

También, al igual que VITORIA, nuestro autor va a considerar necesario antes de declarar la guerra el que se estudie y se pomete al consejo de los más sabios (73).

De entre las múltiples causas justas que específicamente menciona el autor, y dado que las estudiaremos en breve, nos vamos a fijar únicamente en una muy amplia y muy significativa por lo que nos dice en cuanto al derecho de gentes. Es justa causa "el negar cualquiera de las cosas que por derecho de gentes están permitidas a todos y, por lo tanto, se deben de algún modo. Esta denegación, en cuanto es injusta, supone una injuria para aquel a quien se le niega. Por lo que para oponer se a ella, o después de sufrida para vengarla, podrá en ciertos casos promover justa guerra". Es lo que había establecido VITORIA y COVARRUBIAS, a los que expresamente cita. Es también el caso del tránsito inocuo, puesto como ejemplo por el último, el que señala MOLINA (74).

En esta cuestión ACOSTA es fiel discípulo de VITORIA. Distingue dos clases de guerra, la defensiva y la vindicativa (75).

En cualquier caso la justa causa solo será la injuria inferida, con las manifestaciones concretas que tiene, como son reparar los daños, vengar las injurias, ya propias, ya de los aliados ya las hechas a los inocentes. En este sentido dice: "... Los sabios todos, sagrados y profanos, establecieron que solamente es causa justa y honesta de declarar la guerra, reparar los daños o vengar las injurias propias o de los suyos, a saber: de los propios ciudadanos o de los aliados, o finalmente de los que injustamente damnificados imploran su auxilio. Fuera de esta causa de la injuria recibida o de la violación del derecho de gentes, no reconocieron nuestros mayores otra que fuese justa; ni de ganar honra, ni de acumular riquezas, ni de extender la dominación, ni aún siquiera la de propagar nuestra santa religión" (76).

Respecto de la guerra, y tengamos en cuenta que normalmente se refiere a la vindicativa, establece que será justa solo cuando sea absolutamente necesaria (77) y que "no puede ni debe exceder la venganza del medio que dicta la verdadera razón, porque como Vitoria dice doctamente, no por cualquier injuria recibida se puede mover guerra, que es cosa tan atroz, ni ya que se mueva, no puede pasar a todo extremo, sino contentarse con el razonable castigo, y si pasa de allí, es injusta e inicua y obliga a restitución" (78). La doctrina establecida por VITORIA continuaba plenamente vigente.

Con SUAREZ el ius belli escolástico queda plenamente sistematizado y claro.

La razón de la guerra y de su ejercicio por los Estados, problema al que ya nos referimos al principio del capítulo, es la consecuencia lógica de su concepción internacionalista: "El argumento de razón consiste en que como de un mismo Estado, en orden a conservar la paz, es necesario un poder legítimo que castigue los delitos, así en el Orbe, para que los distintos Estados vivan en armonía, debe existir el poder de castigar las injurias de un Estado contra otro: mas este poder no reside en ningún superior, pues nosotros suponemos que no existe ninguno; es, pues, necesario que este poder exista en el Soberano del Estado injuriado, al cual, por razón de aquella injuria, el otro ofensor queda sujeto; consecuentemente esta clase de guerra ha sido instituida en lugar de un tribunal que administra justo castigo" (79). Texto, cuyo total sentido y alcance, queda completado cuando poco después dice: "la causa es sencillamente que este acto de justicia vindicativa ha sido necesario el género humano y que en el orden de la ley natural y proceder humano no se ha encontrado método más a propósito" (80).

El Estado al hacer la guerra justa cumple una función internacional.

La guerra es un atributo de la soberanía, es un acto de jurisdicción que corresponde a los Estados como supremas instancias dentro del orbe.

Pasando ya en concreto a la justa causa, SUAREZ no se aparta de la doctrina común. Al igual que sus predecesores niega que sea justa causa el mayor poder de un Estado sobre los demás o el deseo de adquirir prestigio o riqueza (81). La única causa es la injuria consumada, cuando se han agotado ya todos los demás medios para restablecer el orden. Así lo afirma: "Ahora, esta causa justa y suficiente razón de guerra es una grave injuria ya consumada que no puede ser vengada, ni reparada de otra manera" (82).

No lo era, pues, cualquier injuria. Había de ser consumada, grave y proporcionada a los daños de la guerra: "...no cualquier causa es suficiente para justificar la guerra, sino solamente la causa que es grave y proporcionada a los daños de guerra; pues sería contra la razón natural inferir daños gravísimos por una injuria leve". Es la misma doctrina de VITORIA.

Sin embargo, SUAREZ es consciente de la relatividad del concepto de grave. En este sentido: "En esto, sin embargo, hay que considerar que no raras veces una injuria que aparece ser leve es, en realidad, grave si se consideran todas las circunstancias o se permiten otras parecidas..." (83).

Otro problema que aborda el autor, y que ya habia sido objeto de la atención de la escuela, es el de que una guerra justa podia ser ilícita por razones accidentales. Aquí sus soluciones son mucho más matizadas que las de MOLINA, por ejemplo.

Planteadas la cuestión caso de que un soberano tuviese justa causa de guerra y, empero, de ella se siguiesen daños para la Iglesia, estima que el soberano podrá hacer la guerra, aunque, sin embargo, pecara contra la Iglesia en la persecución de su derecho. En este caso, es pecado hacer la guerra, pero si la hace no está obligado a restituir los daños causados a la Iglesia, pues aquel título justo extingue la obligación (84).

No sucederá lo mismo en el caso de que la guerra emprendida con justa causa redundara en perjuicio del propio Estado que la emprende, si los daños son desproporcionados. En este supuesto el príncipe "pecará entonces, no sólo contra la caridad, sino también contra la justicia debida a su propio Estado. La razón es la siguiente: el príncipe está obligado en justicia a preocuparse más del bien común que del suyo propio; de otra manera llegaría a ser tirano" (85).

En íntima relación con este último caso está la afirmación de CAYETANO a la que expresamente se refiere SUAREZ de que para que una guerra sea justa el soberano debe estar tan seguro del grado de su poder que moralmente esté seguro de su victoria. SUAREZ procede a matizar tal afirmación en base a la dificultad de su apreciación y a la necesidad de que la justicia no dependa solo de la fuerza. De acuerdo con ello dice: "Más esta conclusión no me parece absolutamente necesaria. Primero, porque humanamente casi es imposible, segundo, porque muchas veces interesa al bien común del Estado no esperar tal grado de certidumbre, sino tantear más bien aun con alguna duda la represión de los enemigos. Tercero, porque de otra manera nunca sería lícito al Rey menos poderoso declarar la guerra contra un príncipe más poderoso, ya que la certeza que el Cardenal Cayetano requiere no puede lograrse". En consecuencia, concluye, el soberano está obligado a procurar la máxima certeza posible y a comparar la esperanza de victoria con los males que puedan seguirse. Pero si no es posible esa certidumbre "conviene, al menos, tener una más probable esperanza de la victoria o igualmente dudosa, en proporción a la necesidad del Estado y bien común" (86).

Finalmente, y en cuanto a las causas justas en concreto, distingue tres grupos. "Primero, si un príncipe se apodera de las propiedades de otro y no quiere restituir las. Segundo, cuando, sin causa razonable, niega los derechos comunes de gentes, tales como el derecho de tránsito por las vías públicas, comercio común, etc. Tercero, una grave injuria en la reputación o el honor". Tanto si es inferida al propio soberano, a sus súbditos o a sus aliados o amigos, a condición, en este último supuesto, "de que el amigo tenga derecho a una guerra semejante y explícita o implícitamente tenga la intención de hacerla" (87).

Por último, diremos que FREITAS no se plantea directamente la cuestión de la justa causa, como lo habían hecho los otros autores, limitándose a tratar en concreto las justas causas que se presentaban a portugueses y españoles en su expansión ultramarina. Con todo, sus principios son los generales de la escuela.

Entre las justas causas que señala, están la violación de pactos y alianzas (88), el ayudar a un aliado que está en guerra justa con otro (89), el negar el tránsito inocuo, cuando se ofrecieron garantías de este carácter (90), el negar la hospitalidad o privar de sus bienes a los naufragos (91), el privar de los derechos adquiridos en ejercicio del ius communicationis et commercii (92), el atacar a un soberano que está de buena fe en posesión de un territorio alegando que su derecho es dudoso, pues en caso de duda se ha de tener por legítimo al soberano (93), contra el que proporciona auxilio al enemigo con el que se está en guerra (94), el recuperar las tierras cristianas ocupadas por los moros (95) y el impedir el derecho de misión (96).

La doctrina es general, no hay excepciones. No sólo dentro de la escuela, sino también en personas ajenas a la misma, por su quehacer intelectual, como Diego GARCIA DE PALACIO, es siempre la injuria consumada la justa causa de guerra por antonomasia (97).

La doctrina sobre la causa justa de guerra, es, pues, idéntica a lo largo de toda la escuela española, desde VITORIA hasta FREITAS. La única variación que se produce es consecuencia del progresivo desarrollo y perfeccionamiento de los principios vitorianos, cuyos puntos alcidos son COVARRUBIAS, MOLINA y SUAREZ. Pero si en el punto general de la justa causa la doctrina es sustancialmente la misma, las diferencias van a ser grandes, cuando pasen a establecer las justas causas de guerra contra los infieles. Aquí, razones civilizadoras y de expansión y defensa del cristianismo, influirán decisivamente en la doctrina de nuestros autores, dando lugar a una variada gama de opiniones y matizaciones.

Vista ya la doctrina de la guerra justa en sus puntos fundamentales, dentro de la escuela española, fijémonos ahora, siguiendo el orden que nos hemos trazado, en la cuestión de los títulos legítimos e ilegítimos respecto de los infieles y bárbaros. Aclarada ya la relación entre justa causa de guerra y título legítimo de adquisición del dominio sobre los no cristianos, en el sentido de que en general de los títulos legítimos se derivaban justas causas de guerra, por cuanto la ejecución del título normalmente sólo podía realizarse por la guerra, se comprende que para su exacta configuración, y salvada la exposición del ius communicationis y

del derecho de misión, que hicimos en el capítulo anterior al ocuparnos de las relaciones pacíficas entre cristianos e infieles por el carácter específico de elemento dinámico de la comunidad internacional que tienen, haya sido necesario analizar primero el ius ad bellum.

En base a lo dicho, podemos, pues, iniciar el estudio de la cuestión de los títulos legítimos e ilegítimos tal como los concibieron los autores españoles, teniendo, sin embargo, presente que es en su proyección de realización armada en la que nos fijaremos, sin desdeñar por ello otros títulos que no suponen la intervención bélica como el de elección voluntaria.

La importancia del planteamiento de esta cuestión no puede olvidarse, por cuanto supone el establecimiento de un orden jurídico internacional por el cual se han de regir las relaciones entre los pueblos.

Ello equivaldría a someter a principios de derecho las relaciones entre los pueblos, y a intentar eliminar la injusticia y la fuerza como factores determinantes de la sociedad internacional.

Pero, no sólo eso, sino que al partir de una base natural y humana en la concepción de la comunidad internacional, y, en consecuencia, reconocer derechos públicos y privados a los pueblos infieles, como hemos visto, la cuestión de los títulos legítimos se transforma en el punto clave de la concepción internacionalista, por cuanto es la piedra de toque a través de la cual, por sus aplicaciones concretas, se puede descubrir el auténtico alcance de la nueva concepción, es decir, que al incidir esa cuestión en el problema fundamental de las relaciones internacionales de la época, el de la expansión de las potencias cristianas en el mundo recién descubierto, su solución será la que en definitiva nos permita aceptar los planteamientos abstractos de la escuela sobre una comunidad internacional basada en la interdependencia, igualdad y soberanía de todos los pueblos, o nos obligue a someterlos a revisión.

Ante la necesidad de adoptar una cierta sistemática a la hora de estudiar individualmente los títulos respecto de los infieles hemos considerado lo más oportuno, tanto por razones históricas como por razones de método, seguir la clasificación que de los títulos hizo VITORIA, sin que por ello la aceptemos sin más, sino introduciendo pequeñas modificaciones que la perfeccionen y den más claridad.

En primer lugar, porque fue el que de forma más sistemática y ordenada se ocupó de la cuestión.

En segundo lugar, porque fue el primero en hacerlo ampliamente, y porque con él se inicia la escuela española.

En tercer lugar, porque su doctrina determinará gran parte de la escuela, siendo punto obligado de referencia, tanto para los autores de la escuela como para nosotros en la exposición.

Y en cuarto lugar, porque con su doctrina abría nuevos caminos en cuanto a la concepción de la comunidad internacional, estableciendo una nueva visión de las relaciones entre los pueblos cristianos e infieles, que rompía con las concepciones medievales sobre el mundo.

De acuerdo con ello, dividiremos nuestro análisis de los títulos en dos partes. Primero, nos ocuparemos de los que VITORIA consideró como títulos ilegítimos, viendo las opiniones de los demás autores sobre ellos. Después, nos fijaremos en los considerados por VITORIA como legítimos, estableciendo aquí la distinción entre los títulos basados en el orden natural y humano y los basados en el sobrenatural, para estudiar la doctrina posterior sobre los mismos.

Con ello, pensamos, queda completado el panorama.

Empecemos, pues, con los que VITORIA establece como títulos ilegítimos.

3. Los títulos ilegítimos de VITORIA

a) La autoridad universal del emperador.

No diremos nada acerca del mismo, ya que lo tratamos ampliamente en el capítulo correspondiente a la comunidad internacional. Unicamente recordar como era doctrina general de la escuela la negación del pretendido dominio universal del emperador, tanto por derecho divino, por derecho natural y por derecho positivo, como por razones prácticas e históricas. La única excepción que señalábamos, lo que daba idea de la desaparición casi radical de la concepción medieval cesarista, era la de ULCURRUM. Ni siquiera SEPULVEDA llegaba a afirmar el señorío universal del emperador, conformándose, al igual que FERNANDEZ DE OVIEDO, con establecer sus deseos de que el emperador llegase a ser señor de todo el orbe.

Carcofa, pues, de toda base el alegar como título legítimo para someter a los infieles y bárbaros, y, en concreto, a los indios, el señorío universal del emperador.

Sin embargo, tanto VITORIA, como sobre todo sus más inmediatos sucesores, no dejan de ocuparse del mismo, alegando múltiples argumentos en su contra, lo que indica que aún estaba cercana la época en que tal doctrina tenía amplio predicamento, y que en España, ante la aceptación del Imperio por Carlos I, la idea no dejaba de tener su actualidad.

b) La autoridad universal del papa.

Tampoco vamos a ocuparnos del que VITORIA considera el segundo título ilegítimo, pues también lo analizamos in extenso en el capítulo mencionado.

Lo mismo que en el anterior, la unanimidad de los autores de la escuela en su negación es prácticamente absoluta, lo que tiene su indudable importancia si tenemos en cuenta que todavía a principios de siglo, como lo indican las posturas de PALACIOS RUBIOS, MATIAS DE PAZ y FERNANDEZ DE ENCISO, e incluso posteriormente, si no olvidamos la interpretación material del sentido de las bulas alejandrinas, la concepción teocrática tuvo gran aceptación dentro de la corte española.

Sin embargo, como acabamos de apuntar, no faltan autores, son la excepción, que, en su deseo de seguir basando el derecho de España en Indias en el título de la donación pontificia con alcance temporal, continúan afirmando el señorío universal del papa, acudiendo para ello a los típicos argumentos teocráticos. Son los casos de Melchor de AVALOS y, en cierta manera, de SEPULVEDA.

Todo lo anterior explica la importancia que la escuela concede a la negación de este título y la amplitud con que se ocupan de él.

En definitiva, el Papa, afirman, no es señor universal, ni tiene poder temporal sobre todo el orbe, no pudiendo, en consecuencia hacer donación temporal de las tierras infieles a los pueblos cristianos.

c) El derecho de descubrimiento o invención.

Se trataba del título más común de los utilizados, como vimos, a lo largo de la Edad Media, y continuaría todavía en vigor hasta el siglo XIX, posibilitando el expansionismo imperialista de las potencias europeas. El descubrimiento como título se perfeccionaba con la subsiguiente ocupación.

La base de este título estaba en la institución romana del derecho privado conforme a la cual las cosas sin dueño, las res nullius pasaban a propiedad del primer ocupante. De ahí, se trasladó al

derecho público, de forma que las tierras sin dueño fuesen del descubridor y ocupante.

Durante la Edad Media, y especialmente en el siglo XV, por portugueses y castellanos, fue ampliamente utilizado en la conquista de las tierras de infieles, por considerarse, de acuerdo con la concepción del Ostitense, de que por el advenimiento de Cristo los infieles habían quedado desprovistos de sus derechos públicos y privados que habían pasado a la Iglesia, que las tierras de infieles eran res nullius, y, en consecuencia, pertenecían al primero que llegase a ellas y las ocupase, acompañado del animus fidei. Incluso, era el título, como dice VITORIA, con el que navegaba Colón: "Al principio no se alegaba otro, y con sólo este primer título se hizo a la mar Colón el genovés". (98)

Tales afirmaciones eran producto de la confusión entre los ordenes natural y sobrenatural, que, como señalamos, salvo en la corriente tomista, domina el quehacer intelectual de la Edad Media cristiano-occidental.

Era igualmente producto del confusionismo reinante en cuanto al concepto de infiel, que en general se identificaba con el de mahometano, enemigos del cristianismo, y respecto de los cuales toda guerra era justa.

Al partir la escuela española de la concepción tomista que distinguía ambos ordenes, y edificar sobre ella toda su construcción doctrinal, tal título respecto de las tierras de infieles carecía de sentido tanto más cuando que construyen su teoría en base a los nuevos infieles descubiertos, distintos de los tradicionales.

Su teoría de la sociedad civil y del poder, de la comunidad internacional y del derecho de gentes, estaban basadas en el orden natural y humano, en el que, por lo tanto, tenían cabida tanto fieles como infieles, pues, de acuerdo con la concepción tomista, de que la gracia no destruía la naturaleza y de que la división entre fieles e infieles era de derecho divino, los paganos eran sujetos de derechos y deberes públicos y privados al igual que los cristianos.

Los infieles, y esto se vio que es doctrina común dentro de la escuela, eran, pues, dueños de sus propiedades y tierras y los príncipes no cristianos legítimos y soberanos por derecho natural y derecho de gentes, según nuestros autores. Se trataba de un derecho natural, independiente de la fe y de la gracia.

Consecuentemente a tal afirmación, el título del descubrimiento y ocupación no podía en ningún caso aplicarse a los dominios de infieles, pues estos eran legítimos dueños y príncipes de los mismos, y sus tierras no podían considerarse como res nullius.

Es lo que van a establecer los autores de la escuela española, que limitarán la aplicación de ese título de adquisición del dominio a las tierras realmente sin dueño.

El título, al ser de derecho natural y de derecho de gentes, era, en consecuencia, común a cristianos e infieles.

La teoría y la práctica medieval quedaban así lejos, lo que no sería, sin embargo, obstáculo para que siguiese vigente tal título en la práctica de los Estados europeos de los siglos posteriores.

Y ello, no ya tanto por razones de confusiónismo entre los ordenes natural y sobrenatural, cuanto por el hecho de que los infieles por su barbarie y estado primitivo se consideraban como incapaces de verdadero dominio y soberanía política, y, por lo tanto, susceptibles de que se aplicase tal título. Recordemos, como en el siglo XVI, se desarrolla la tesis de que los indios eran hombres de inferior condición y por lo tanto nacidos para la servidumbre, en base a las ideas aristotélicas. Tesis que con parecidos postulados intelectuales estará vigente hasta el mismo siglo XX.

VITORIA, después de haber afirmado repetidamente "que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos" (99), no podía conceder mucha importancia al posible título del descubrimiento y ocupación y, así, no duda en despacharlo, considerándolo como ilegítimo, en breves y concisos párrafos.

Es el tercer título ilegítimo. Nos dice el autor: "Pudiera alegarse otro título: el derecho del descubrimiento. Al principio no se alegaba otro, y con solo este primer título se hizo a la mar Colón el genovés" (100).

A continuación apunta: "Parece que este título es suficiente, porque las cosas que estan abandonadas son, por derecho de gentes y natural, del que las ocupa según el texto de las Instituciones. Y como los españoles fueron los primeros que encontraron y ocuparon aquellos territorios, resulta que los poseen legítimamente del mismo modo que si hubieran descubierto un desierto desabitado hasta entonces" (101).

VITORIA admite, pues, como título adquisitivo del dominio, el descubrimiento y ocupación, pues por derecho natural y de gentes las res nullius son del que las ocupa. Era un título universalmente reconocido, que, como apunta el autor, venia del derecho romano. Lo que, sin embargo, niega radicalmente es que sea aplicable, el título en sí, a las Indias o a las tierras de infieles en general, pues estos son legítimos dueños de sus tierras y dominios. Fallaba, por lo tanto, el presupuesto material para la aplicación del título, el que se tratase de tierras sin dueño.

Se comprende que VITORIA sea expeditivo con este título: "No es preciso gastar muchas palabras en este título, que es el tercero, puesto que está ya probado antes que los bárbaros eran dueños, pública y privadamente. Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de nadie... Pero como aquellos bienes no carecían de dueño, no pueden ser comprendidos en este título" (102).

El título sería legítimo, caso de que se encontrasen tierras deshabitadas.

Con todo, VITORIA, que respecto de las Indias niega que pueda ser título justo por sí mismo, reconoce que pueda serlo junto con otro, refiriéndose en concreto tanto al derivado del derecho de misión, como al que tiene su base en la barbarie de los indios y la necesidad de su tutela. En este sentido dice: "Y aunque dicho título pueda tener algún valor unido a otro (como se dirá después), sin embargo, en sí mismo y aisladamente no justifica la posesión de aquellos bárbaros, ni más ni menos que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros" (103).

En definitiva, al ser un título de derecho de gentes, era común a cristianos o infieles, por lo que el mismo valor tenía para ambos. Era el argumento definitivo para negar su validez en el caso concreto que analizaba.

Aunque SOTO no se ocupe expresamente de este título en sus obras conocidas, no hay duda de que, dado que su teoría sigue los mismos derroteros que la de VITORIA, en cuanto a la distinción entre los dos órdenes, a que el dominio y el poder son naturales a todos los hombres y a que la comunidad internacional está fundada en el orden natural y humano, descarta el título de invención, como aplicable a los infieles.

LAS CASAS, empero, va a ocuparse de él, negándolo como es 16

..//..

gico. Así, en la Historia de las Indias, al referirse a los privilegios que los Reyes Católicos concedieron a Colón en 1497, otorgándole tierras y derechos sobre las Indias, dice que no pudieron hacerlo "porque son ajenos y tienen dueños y señores propios naturales y cuanto el señorío particular de las cosas que cada persona privada tiene, y cuanto a los bienes y cosas públicas y jurisdicciones de los pueblos y de los reyes, que les competen de derecho natural y de todas las gentes", y añade, con su habitual sarcasmo: "Y conviniera que se le pidiera al Almirante que dónde halló tal derecho y quién se lo pudo haber concedido, por el cual solamente por descubrir estos reinos y tierras, llenas de pacíficas y mansas gentes, que tienen sus reyes y señores libres, que a ninguno jamás fuera de sí por rey ni señor superior reconocieron, se le trespasen luego todo el señorío particular y público y el ser y vidas en él de todos ellos" (104).

Otro autor que se refiere expresamente al título del descubrimiento y ocupación es MOLINA, quien, aunque no se ocupa de su aplicación a las Indias, sí lo hace respecto de otras tierras que los portugueses hallaron deshabitadas, pudiendo en consecuencia adquirirlas, con lo que a sensu contrario niega que tal título sea aplicable a tierras ocupadas por infieles.

Proclama, primero, que la ocupación de las res nullius es de derecho de gentes: "Por lo cual, así como la división de las cosas es de Derecho de gentes, así también el que las que no pertenecen a nadie se hagan del primer ocupante, es una prescripción de este derecho, como consta en la Instituta..." (105)

Después aplica ese principio a casos concretos: "Estas islas [de Cabo Verde] fueron halladas desiertas por los portugueses, siendo ellos sus primeros habitantes; por lo cual, por Derecho de gentes, los portugueses adquirieron su dominio como primeros ocupantes" (106). Y más adelante: "En el año de 1473, los portugueses, continuando sus navegaciones, hallaron en la línea equinoccial la isla de Santo Tomás también deshabitada, la cual empezaron a poblar y a poseer legítimamente conforme al derecho de gentes, como primeros ocupantes" (107).

No quedaba, pues, duda. Tal título sólo tenía validez, cuando verdaderamente se tratase de tierras sin dueño, por lo que no era aplicable a las tierras de infieles, a los que, como sabemos, concedía legítimo dominio y jurisdicción.

VASCONES también lo niega, repitiendo el argumento vitoriano: "Y que el título de inbención y descubrimiento no nos da más justicia que si los mismos bárbaros nos hubieran descubierto" (108).

Lo mismo FREITAS, que al exponer los argumentos de GROCIO dice con él, refiriéndose a los habitantes de las Indias Orientales y citando a VITORIA: "Alega en último lugar que el hallazgo no da derecho alguno, sino cuando versa sobre aquellas cosas que antes eran nullius, esto es, carecían de dueño: Ahora bien, los Indios, ora fuesen Mahometanos, ora Idólatras, antes de que llegaran los Portugueses, tenían verdadero dominio y legítima posesión de sus cosas, de las cuales no podían ser despojados sin justa causa... Por consiguiente, el mero título de descubrimiento nada aprovecha en orden a la posesión de los Indios, como a estos de nada les hubiera servido descubrirnos a nosotros" (109).

Poco después, al refutar los argumento de GROCIO, admite "de buen grado que tal hallazgo y navegación por si solos no otorgaron un derecho adquirido a los Portugueses" (110).

Lo más que atribuye al título de descubrimiento es el de dar preferencia a los que lo utilicen frente a los demás príncipes, caso de que, por otras causas, sea posible el sometimiento de los infieles: "De donde se sigue que aunque el descubrimiento per se no otorgue derecho de dominio o posesión... nadie negará que esta busca y hallazgo fuera alguna causa para ser preferidos a los demás Príncipes los Reyes de Portugal..." (111).

En definitiva, frente a la legitimidad de los dominios públicos y privados de los infieles, el título del descubrimiento y ocupación era invalido. Cristianos e infieles aparecían iguales ante el derecho natural y el derecho de gentes.

Esta unanimidad, que hemos señalado, quiebra, sin embargo, en la teoría ante la postura positiva respecto al valor del título del descubrimiento y ocupación, que se encuentra en algunos de los escritores españoles de la época, concretamente en parte de los juristas e historiadores, y en la práctica, por los continuos testimonios que tenemos de las constantes tomas de posesión y ocupación de las tierras o islas descubiertas mediante actos formales, en nombre de los reyes españoles, por obra de los descubridores y conquistadores. (112)

La consideración como título ilegítimo del descubrimiento y ocupación constituía, pues, un mero postulado teórico.

SEPULVEDA va a ser en el campo de la teoría el que afirme el carácter legítimo de tal título, pero por una vía indirecta, concretamente a través del derecho que los pueblos cristianos y civilizados tenían a someter a los infieles y bárbaros para su conversión y educación.

El autor dice en este sentido: "Pero ya, por el Derecho de gentes, según el cual las tierras de nadie pasan a poder de los ocupantes, se ha conseguido que el imperio de estos bárbaros perteneciera legítimamente a los españoles, no porque aquellas regiones carecieran de señores y príncipes legítimos, sino porque aquellas gentes no pertenecían al imperio de ningún príncipe cristiano" (113). Y poco después repite: "Así, pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes (por el derecho de gentes, no porque no fueran de nadie, sino porque aquellos mortales que las ocupaban estaban faltos por completo del imperio de los cristianos y de pueblos civilizados..." (114). Finalmente concluye: "Ahora bien, no trato yo de mantener como doctrina el que los paganos no son verdaderos dueños de sus cosas que adquirieron por medios justos y buenos, pues como dije anteriormente, no creo que tal opinión sea verdadera, sino que lo que pretendo es dar a entender que ellos son dignos de ser despojados de sus bienes por los cristianos..." (115).

Los indios, pues, tenían derechos públicos y privados, sus príncipes eran soberanos. Sin embargo, tales derechos naturales quedaban desprovistos de todo valor desde el momento que entraban en contacto con los pueblos cristianos y civilizados, o mejor, con los derechos exclusivos, pero de ámbito universal, de esos últimos pueblos.

Si naturalmente tenían todos los derechos, frente a los cristianos se presentaban, por la misión religiosa y civilizadora que les correspondía cumplir, sin ningún derecho que oponer, de forma que los cristianos actuaban respecto de ellos, por su superior civilización, y en virtud de la teoría de la servidumbre natural, considerándolos como hombres que eran incapaces de dominio y jurisdicción y estimando, en consecuencia, sus tierras como res nullius, como carentes de dueño. El título del descubrimiento y ocupación, amparado en el derecho de misión y el título de la barbarie y de los infieles, tenía, así, la base material para actuar legítimamente. Los cristianos podían hacer uso legítimo de él, según SEPULVEDA, pues, desde la óptica cristiana eran tierras sin dueño.

Como veremos, SEPULVEDA llevaba a sus últimas consecuencias lo que ya había apuntado VITORIA, que si el título del descubrimiento por sí sólo no era bastante, acompañado de otros, podía ser legítimo.

De nuevo aparece, dentro de la diversidad de posturas, la unidad substancial de principios que venimos siempre resaltando dentro de la escuela española.

d) El derecho de compulsión de los infieles que se resisten a recibir la fe cristiana.

Es el cuarto título ilegítimo de VITORIA. Este título vanía íntimamente ligado al título de la infidelidad de los paganos. Es por ello que VITORIA los resuelve conjuntamente, a pesar de que ya antes en la misma elección habia afirmado que por el hecho solo de ser infiel no se ~~perdía~~^{pierde} el dominio.

Este título, basado en el derecho de compulsión a la fe y de consiguiente castigo de la infidelidad, habia constituido, como se vio, un lugar común durante la Edad Media, siendo uno de los productos de la teoría teocrática, y del universalismo cristiano. Sólo la línea tomista, al distinguir nítidamente los ordenes natural y sobrenatural, habia negado que la sólo infidelidad fuese título justo para someter a los paganos.

Sin embargo, fue la corriente teocrática la que se impuso, y no sólo durante la Edad Media, sino incluso en los primeros años del descubrimiento de América. En las discusiones y en las Juntas predominan los argumentos teocráticos y se invoca el título de la infidelidad y de la no conversión como justa causa de guerra. Es el caso de MAIOR, de PALACIOS RUBIOS y de MATIAS DE PAZ, entre otros.

VITORIA, pues, como dijimos, rompe con esa tradición y considera tal título como ilegítimo. Con él, estará toda la escuela española, salvo excepciones.

El autor empieza planteando la cuestión: "Se alega un cuarto título a saber: que no quieren recibir la fé de Cristo, no obstante habérsela predicado y haberles exhortado insistentemente a recibirla" (116).

Después expone todos los argumentos en favor del título, para finalmente sentar su propia doctrina.

Primero, establece los presupuestos teológicos de la cuestión, siguiendo a Santo Tomás. Así, nos dice, que "los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fé de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo" (117), pues ignoraban invenciblemente.

Su segunda proposición se acerca ya más a la cuestión primera, por cuanto parte del supuesto de que se predique la fe y, en consecuencia, de una posible situación de infidelidad positiva. Establece: "Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella, de modo que pequen mortalmente, por no creer lo que simplemente se les anuncia y propone... sin mediar milagros ni existir otras pruebas o medios de persuasión" (118). Siguen, por lo tanto, sin culpa, no hay

infidelidad positiva todavía. La consecuencia es "que si solamente de ese modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra" (119). No hay pues, título legítimo.

VITORIA sigue adelante: "Si la fe cristiana es propuesta a los bárbaros de un modo probable, esto es, con argumentos probables y racionales y con el testimonio de una vida digna y diligente de acuerdo con la ley natural... Y esto no sólo una vez y a la ligera, sino asidua y tenazmente, estando obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal" (120). Ya hay infidelidad positiva y, por lo tanto, culpa. El posible título se plantea aún con más fuerza.

Refiriéndose en concreto a los indios, considera que no es ese el caso, pues duda que se les haya propuesto la fe de la forma adecuada, sino todo lo contrario (121).

Hasta aquí VITORIA nos ha planteado y expuesto el lado teológico de la cuestión, salvo la rápida negación de que fuese título legítimo en la situación que vimos. Desde ahora, la establece en su aspecto jurídico, que era el que le interesaba.

Pero antes que nada debemos recordar que, en lo que se refirió a la sola infidelidad, el autor había ya resuelto el problema, cuando se ocupó como cuestión previa del dominio de los infieles, al concluir "que los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hayan impedidos de ser verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y que por este título no pueden los cristianos apoderarse de sus bienes..." (122)

Ahora, deja zanjado definitivamente el tema, pues ya no es la sola infidelidad lo que trata, sino la infidelidad positiva, la negación a convertirse a la fe.

En este sentido afirma: " Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente y estos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes" (123). El acto de creer es voluntario, agrega.

Con tal conclusión negaba VITORIA que el argumento jurídico de la infidelidad fuese título legítimo, tanto la infidelidad negativa como positiva, o en su aspecto de no conversión. Lo que no impedía, que considerase, sin embargo, como título legítimo el derecho de misión. Pero es que era distinto, como sabemos.

VITORIA condonaba, en definitiva, las guerras de religión. Si en esta relección no lo dice expresamente, si lo hará en la de De iure belli: "La diversidad de religion no es justa causa para una guerra" (124).

Lo mismo que VITORIA van a establecer los demás autores de la escuela, pues desde el momento que habían distinguido ambos órdenes y establecido la legitimidad de los príncipes y dominios infieles, reconocían que la infidelidad, incluso la positiva, no privaba de sus bienes y propiedades a los paganos.

SOTO nos dice en la relección De dominio... "Porque por el hecho de que son infieles no pierden sus bienes ni el dominio de jurisdicción que tienen, de la misma manera que no se pierde a causa de los mayores pecados, como lo prueba Santo Tomás... Porque, como dice, la distinción de los dominios y de las prela^{tu}ras ha sido introducida por derecho humano, sin embargo, la distinción de fieles e infieles lo es por derecho divino; como sea que el derecho divino lo es por gracia, no quita el humano, que es conforme a la razón natural" (125). Idea que repite en De Iustitia et Iure (126)

COVARRUBIAS expresamente se refiere a la cuestión planteada por VITORIA, y después de afirmar que "la infidelidad no priva a los infieles del dominio", dice: "Luego los infieles, por el hecho de serlo y de no querer abrazar la fe de Cristo, no pierden el dominio de los bienes y provincias que poseen por derecho humano, y, por lo tanto, por esta causa no se les puede declarar la guerra.." (127).

Lo mismo MOLINA: "Por lo tanto, es evidente que el hecho de que algunas naciones no obedezcan al Sacro Imperio, ni el que sean de infieles y se nieguen a abrazar la fe, no es justa causa de que el Emperador o el Sumo Pontifice les declaren la guerra, ni de cual quier otro modo se les obligue a hacerse cristianos" (128)

Y ACOSTA: "Ya sea, pues, porque son infieles e ignoran a Cristo, o porque lo rechazan después que se les ha anunciado, no tenemos ningún derecho ni honesta causa de declararles la guerra" (129)

Y VASCONES: "Y que ni el estado de la infidelidad, que de suio tiene mas rraçon de pena que de culpa, ni el no querer rreci-
vir la fe, aún después de promulgada nos daba causa a justa guerra.." (130).

Tambien SUAREZ lo va a establecer en De Fide (131) y en De bello, donde dice: "El primer título de guerra que puede aducirse: el primero es el de sola infidelidad; es a saber: porque no quieren admitir la religion verdadera. Pero este es un título falso acerca del cual nosotros tratamos en las lecciones sobre la fe" (132).

Es igualmente, como dijimos, la doctrina de prácticamente toda la escuela española, y entre otros de CANO (133), LAS CASAS (134), VAZQUEZ DE MENCHACA (135), AVALOS (136), ROA DAVILA (137), y SILVA (138).

Frete a esta unanimidad, no faltan, como es lógico, las excepciones.

La primera es la de SEPULVEDA, quien no tiene una doctrina totalmente clara al respecto, por cuanto el argumento de la infidelidad va mezclado con el de la servidumbre natural y la barbarie de los indios.

La infidelidad negativa, por si sola, cuando va acompañada del cumplimiento de la ley natural y de la veneración a un Dios único, no constituye para el autor título legítimo de guerra: "Cuando los paganos, Leopoldo, no son otra cosa peor que paganos, y no se les puede echar en cara más que la ausencia del Cristianismo, que es lo que se llama infidelidad, no hay causa justa para que los cristianos les ataquen y castiguen con las armas. Este caso se daría si se encontrase en el Nuevo Mundo algún pueblo culto, civilizado y humano, alejado de la idolatria, y entregado por incitación de la naturaleza a la veneración de un Dios verdadero y que, para citar las palabras de San Pablo, hiciese naturalmente sin la ley aquellas cosas que son de la ley, aunque no siguiese la ley evangélica, ni tuviese fe en Cristo, motivos estos por lo que pudiera aplicarsele el nombre de infiel" (139)

Salvo este supuesto, casi insólito, de infidelidad, se puede decir que para nuestro autor la infidelidad, ya vaya acompañando a pueblos idólatras o bárbaros o que cometen crímenes contra la naturaleza, o todo eso junto, ya se de en pueblos civilizados pero que atacan a los cristianos y a la religion, es título de intervención.

Pero es necesario tener en cuenta que SEPULVEDA habla de la infidelidad normalmente como de un estado inferior en el que existe la barbarie, las prácticas inhumanas, los actos contra la naturaleza, etc., y no del estado simple de infidelidad, y ello debido al carácter eminentemente práctico con que enfoca las cuestiones teóricas.

Esto se ve en el parrafo que transcribiremos, donde, si aparece la infidelidad mezclada con otros títulos, excepcionalmente la considera al final como título aislado, dandonos en consecuencia su doctrina sobre la cuestión: "Por tanto, no sólo la infidelidad, sino también los increíbles sacrificios de víctimas humanas y las extremas ofensas hechas a pueblos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos y el impío culto a los ídolos constituyen causas justísimas para hacer la guerra contra estos bárbaros, aunque sola la infidelidad por si misma sería causa suficiente, no para castigarlos, sino para corregirlos y convertirlos de la falsa religión a la verdadera, que es el fin que con esta guerra se persigue" (140).

Esta opinión, en el sentido de proclamar la sola infidelidad, salvo el hipotético caso primero que expusimos, como justa causa de guerra, si bien con un fin tutelar, civilizador y misionero, aparece reflejada, cuando refiriéndose al alcance de las bulas alejandrinas, nos dice que Alejandro VI, "les dió el encargo de someter a su dominio a estos bárbaros, y no sólo invitarles al banquete evangélico, esto es, a la fe de Cristo, sino, caso de rechazarlo obligarles a entrar del modo que dijimos" (141).

SEPULVEDA, pues, concibe el título de la infidelidad y de la compulsión a la fe como legítimo, pero ello dentro de un título más general, que es el que le da sentido, que deriva de la propia naturaleza y en virtud del cual los más sabios, civilizados, los que ostentan la verdad y la salvación eterna, deben someter a los más rudos, ignorantes, bárbaros y creyentes en falsas religiones. Es, en definitiva, la función civilizadora y misionera que corresponde a los cristianos la que hace al título de la infidelidad legítimo para el autor. Cuando tal función no tiene sentido, el primer caso expuesto, la infidelidad deja de ser título legítimo.

Otro autor que declara la infidelidad como justo título, aunque mucho más expresamente que SEPULVEDA, es VELAZQUEZ SALAZAR.

En este sentido dice: "Causa principal de guerra contra cualquiera infieles es la ejecución de la justicia y la conservación de la misma, a fin de que se de a Dios lo que es de Dios. Todos estos naturales eran infieles; luego fue justo moverles guerra y, justísimamente, en consecuencia, fueron sometidos, para que conocieran al verdadero Dios y le diesen todo el honor y gloria a que en todo tiempo estan obligados" (142).

También proclama el derecho de compulsión a la fe: "Con toda justicia combatimos a los que no reciben pacíficamente la doctrina cristiana" (143).

En resumen, el título de infidelidad y compulsión a la fe no tenía a nivel teórico casi defensores. La casi totalidad de los autores de acuerdo con la distinción entre los dos órdenes y las consecuencias que de ello se derivaban en cuanto a los derechos de los infieles, lo considera, al igual que VITORIA, como ilegítimo. Solo amparado en el más amplio de la función civilizadora y misionera de los pueblos cristianos, cobraba sentido en algún autor. Y es que la teocracia quedaba ya lejos.

Por último, queremos aclarar, que hasta aquí, nos hemos referido únicamente al título de infidelidad y compulsión a la fe, y en ningún caso al de la idolatría, cuya problemática desborda al primero y es objeto de estudio en el próximo título ilegítimo de VITORIA: Los pecados contra naturaleza.

2) Los pecados contra naturaleza.

Constituía este título de los pecados contra naturaleza de los infieles, y la autoridad de los príncipes cristianos para castigarles, una manifestación más de la teoría teocrática, lo que, unido al estado de vida en que se encontraron los indios americanos y los relatos exagerados que de ellos se hicieron, había contribuido a que fuese uno de los títulos más alegados para justificar la conquista española.

Hasta VITORIA va a ser constantemente expuesto como legítimo, e incluso después de este autor no van a faltarle defensores.

El fundamento teórico del mismo, como perfectamente lo establece VITORIA (144), estaba en la teocracia atenuada que había desarrollado Inocencio IV, conforme a la cual el papa tenía autoridad universal, y por delegación suya los príncipes cristianos, para castigar los delitos de idolatría y contra natura de los paganos. Tal opinión, pasaría de Inocencio IV a todos los autores teócratas, que la harían suya. De ahí la fuerza que tendrá en la época de VITORIA y la importancia de su negación por éste.

Sin embargo, VITORIA se había ocupado ya in extenso de esta cuestión en el fragmento De temperantia, dejándonos idéntica doctrina a la que establecerá en la relección De Indis. Veamos, de acuerdo con ambos escritos, la doctrina que desarrolla.

En De Indis, como quinto título ilegítimo, dice: "Otro título se alega en serio, y es el título quinto a saber: los pecados de los mismos bárbaros". E inmediatamente pasa a clarificar los términos del título, distinguiendo las dos clases de pecados mortales que señalan los partidarios de este título. Hay, dice, algunos pecados que no van contra la ley natural, sino contra la ley divina

positiva, y por éstos no se los puede hacer la guerra. Hay otros pecados, en cambio, que van contra la naturaleza, como comer carne humana y el incesto o la homosexualidad, y por éstos se los puede hacer la guerra y obligarles a que desistan de tales crímenes" (145). El título quedaba delimitado, eran los pecados contra natura.

Establecidos los argumentos de los defensores de ese título, procede a establecer su conclusión, acorde con su reconocimiento de la soberanía de los pueblos infieles y con su negación de la teoría teocrática. En este sentido dice: "los príncipes cristianos, ni aún con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa" (146).

Los argumentos que desarrolla para afirmar tal conclusión son variados. A nosotros nos interesa señalar, primero, el que hace referencia a la negación del señorío universal del Papa, conforme al cual al no tener el Papa jurisdicción sobre los infieles no puede castigarlos, ni tampoco lo podrán los príncipes cristianos por la misma razón, con lo que carece de sentido el título" (147), y, segundo, el que se basa en su afirmación de la soberanía de los pueblos infieles y de su igualdad jurídico-internacional frente a los cristianos, y que desarrolla en el fragmento De temperantia (148).

Además de los dos señalados, establece como argumentos en contra de ese título, la dificultad que hay en cuanto al concepto de pecados contra la naturaleza, pues en principio todos los pecados son contra naturaleza, y el hecho de que también los pecados contra naturaleza son frecuentes entre cristianos, sin que por ello puedan intervenir otros príncipes cristianos.

En definitiva, sólo los príncipes de los infieles pueden obligar a éstos a abandonar sus ritos y costumbres contrarias a la naturaleza, porque al ser súbditos tienen jurisdicción sobre ellos (149), pero, en cambio, no podrán hacerlo los príncipes cristianos, ni aún con la autoridad del Papa, pues tanto unos como otros carecen de jurisdicción para ello (150). Como dice VITORIA, si los cristianos pudiesen castigar esos pecados en los infieles, igual podrían hacerlo los infieles respecto de los cristianos "por que no tienen mayor potestad los fieles sobre los infieles, que los infieles sobre los cristianos" (151).

Con todo no debe olvidarse que VITORIA, como los demás autores, al excluir que por vía de pecado pueda someterse a los infieles, no niega que se pueda legítimamente intervenir en razón de esos pecados, cuando estos suponen una injuria contra la persona humana, el Estado o la comunidad internacional. Pero aquí la intervención

no es ya por razón del pecado, sino por cuanto suponen una injuria y constituyen un atentado contra el orden natural y humano, contra el hombre inmediatamente y contra la humanidad mediatamente; es, pues, una intervención por razón de humanidad, en defensa de los inocentes, lo que constituye, como sabemos, uno de los títulos legítimos proclamado por VITORIA y el resto de la escuela.

SOTO mantiene idéntica doctrina. Ni la idolatría, ni los pecados contra naturaleza, en cuanto pecados, son título legítimo de conquista, y ello, porque carecemos de jurisdicción sobre los infieles (152).

CANO no se aparta de esa línea dejándonos un texto en el que, además de condensar toda la doctrina, nos pone de manifiesto como tal título llenaría el orbe de guerras, imposibilitando la paz, bien supromo: "No pueden ser coaccionados los bárbaros que violan las leyes que no se dirigen necesariamente a la utilidad de los inocentes. Primero, porque no tienen más jurisdicción sobre ellos que sobre los franceses; ahora bien: no podemos castigar a éstos, luego tampoco a aquéllos. Segundo, si el soberano no puede hacer la guerra a los franceses, porque no observan la ley natural, tampoco [podrá hacerla] a los bárbaros, ya que estos pecan menos que aquellos. Tercero, porque no había otro camino más a propósito para [fomentar] las guerras y el desorden en el orbe, como si cada uno se tomara venganza de lo que justamente se le debe, según se prueba claramente. Pero el derecho natural ordena todo a la paz, luego está y cae bajo su dominio" (153).

También se ocupa del tema COVARRUBIAS, quien sin apartarse de la doctrina común, precisa más ciertos puntos.

Parte de la afirmación general de que los pecados contra natura, en cuanto pecados, no son justa causa de guerra, dado que ni el emperador, ni el Papa, ni los príncipes cristianos por delegación de éste, tienen jurisdicción temporal o espiritual sobre los infieles (154).

Concretándose, después, sobre el problema de si la idolatría constituye justa causa de guerra, se pronuncia igualmente por la negativa diciendo: "Por estos argumentos parece falsa la tesis de que los infieles pueden ser atacados con la guerra por la sola razón de que dan culto a los idolos. Parece injusta esta guerra, aunque fuera emprendida por autoridad del Papa; porque el Papa no tiene jurisdicción temporal y mucho menos espiritual sobre los infieles" (155).

Sin embargo, como los demás autores vistos, considera que tanto los pecados contra naturaleza como la idolatría, si suponen una injuria contra los derechos del hombre o de la humanidad, son un justo título para intervenir por razón de humanidad en defensa de los inocentes (156).

Pero lo que queremos resaltar, dentro de esa línea común, es que COVARRUBIAS expresamente se refiere, respecto de la idolatría y los pecados contra naturaleza, a la posibilidad de que tanto una como otros sean justas causas de guerra, por parte de los cristianos, si constituyen un peligro para éstos. Así dice: "Confieso paladinamente que lícitamente se hace la guerra contra los idólatras, si una vez avisados no quieren abstenerse del culto de los ídolos, siempre que tal culto causa detrimentos a la religión cristiana y es estorbo para la predicación de la ley evangélica" (157).

La razón de ello está en que como señala el mismo autor, "se puede injuriar a Dios de dos maneras: Primero se hace una injuria a Dios cuando la injuria es un oprobio de la ley evangélica, y así es un obstáculo para la fe cristiana... Se podría entonces rechazar esta injuria y justamente declarar la guerra para vengarla... Puede hacerse también la injuria de otra manera: por omisión cuando no se da culto a Dios y además se ofrece a los dioses falsos sin obstáculo de la religión cristiana. No se puede entonces vengar o rechazar esta clase de injurias contra los que no son súbditos y contra aquellos sobre los que no tenemos jurisdicción" (158).

COVARRUBIAS, pues, además de la intervención por razón de humanidad, prevé la intervención derivada de la idolatría y pecados contra naturaleza en función de la injuria que puede suponer a la religión cristiana, al cristianismo, y del obstáculo al ejercicio del derecho de misión. En definitiva, tales pecados, que por sí solos no son justo título, pueden serlo cuando supongan una injuria a los derechos de la humanidad o a los derechos de los cristianos. De nuevo, vuelve a aparecer una discriminación en favor de éstos, basada en motivos religiosos.

CARRANZA no se va a separar de esa línea que venimos señalando. En este sentido dirá: "Hay hombres que no guardan la ley natural, como son algunos indios: ¿Pueden ser obligados a guardarla?.... Se responde que de dos maneras se puede no guardar la ley natural: una, que al guardarla obren en perjuicio de la persona; por ejemplo, comiéndose unos a otros, sacrificándose. En este caso los tales pueden ser obligados a guardar la ley natural. El Cesar tiene este título para atacar a los indios. Hay otros pecados, como el hurto, el adulterio, etc., que no van contra el bien de otros, ni

contra el bien del Estado. Por razón de estos pecados, de ninguna manera pueden ser obligados" (159).

Aunque PEÑA se extiende en el análisis de si los pecados contra naturaleza y la idolatría son justa causa de guerra, estudiando en detalle todos los aspectos de la cuestión, continúa la línea que señalamos en VITORIA.

Inicia su análisis distinguiendo dos clases de pecado contra naturaleza: "Aunque todos los pecados vayan contra la naturaleza, sin embargo, especialmente ciertos pecados, se dice por antonomasia que van contra la ley de la naturaleza. Estos son los pecados que se oponen no sólo a la razón, sino también al orden natural en cuanto el hombre tiene/naturaleza animal, como es el pecado de sodomía y que los hombres por todas partes se maten unos a otros y coman carne humana" (160). Es decir, hay pecados contra la naturaleza en cuanto se oponen a la razón, como son la idolatría, la blasfemia, y el odio formal a Dios, y pecados contra la naturaleza, en cuanto van contra la sociedad, que son los que señala en el texto citado. Aunque ambas clases suponen una injuria a Dios, su carácter es, pues, distinto, pues mientras unos ofenden directamente a Dios, los otros sólo lo hacen indirectamente, por cuanto son crímenes contra la humanidad. Es la misma distinción que hacen los demás autores vistos. Sólo que PEÑA la explicita mucho más.

Las consecuencias habrían de ser las mismas. De acuerdo con esa distinción nos da el autor sus conclusiones.

En primer lugar dice, refiriéndose a los pecados contra naturaleza que sólo suponen una injuria a Dios: "Ninguna potestad regia puede, por derecho natural, castigar a un rey que no es súbdito suyo ni a otro Estado por razón de los pecados contra la naturaleza ni por causa de idolatría..." (161). A continuación expresamente dice que es la doctrina de VITORIA, SOTO y LAS CASAS. Y así es, pues los argumentos que emplea son idénticos. Se trata de una injuria a Dios que sólo a El corresponde vengar, luego el soberano no puede vengar las injurias contra Dios de otro príncipe; "ya que el igual no tiene autoridad sobre el igual" (162). Además, concluye, si ello fuese lícito, "se daría ocasión para que unos príncipes fácilmente inventaran guerras contra otros príncipes" (163).

Sin embargo, respecto los otros pecados contra naturaleza, los que van contra la sociedad, los que son crímenes contra la humanidad, admite, como los demás autores, que son causa justa de guerra y ello porque la intervención es en defensa de los inocentes y para reparar la injuria hecha a la humanidad" (164).

VAZQUEZ DE MENCHACA negará igualmente el que los pecados contra naturaleza sean justa causa de guerra. Después de rechazar la doctrina de Inocencio IV, en razón de que no hay pecado que no sea contra la naturaleza (165), y la del Ostiense (166), concluye: "Siendo, pues, todo pecado contra la naturaleza, por cualquier delito sería lícito hacer la guerra a los infieles y arrebatárselos sus bienes... Pero en verdad sería no menos justo, que cruel, el admitir tal doctrina, y además, fundados en igual motivo, podrían inferirse esos mismos males a los cristianos que incurren en pecados; quienes cometiéndoles innumerables a diario y a todas horas y aún en cada momento al igual que los restantes pueblos, podrían hacerse de continuo mutua guerra..." (167). De nuevo aparecen argumentos empleados por sus predecesores.

Idéntica doctrina encontramos en MOLINA, quien, después de exponer la opinión contraria de CASTRO y MAYOR, establece: "Sea, no obstante, nuestra primera tesis que ni por el crimen de idolatría ni por otros pecados que se oponen a la luz natural, es lícito al Sumo Pontífice ni al Emperador o a cualquier otro príncipe que no tenga jurisdicción sobre ellos el castigar a estos infieles declarándoles de guerra por esta razón, con tal que dichos crímenes no sean tales que supongan una injuria para los inocentes" (168). La razón está, según el mismo autor, en que para castigar se requiere jurisdicción, lo que no existe, o que se haya cometido una injuria contra el que castiga o contra los suyos o el género humano, lo que normalmente no se da (169). Por esto último, sí serán justa causa de guerra los pecados contra naturaleza cuando supongan una injuria contra los inocentes.

Lo mismo dirá ACOSTA, que, primero, plantea la cuestión de si la idolatría y los pecados contra naturaleza son justa causa de guerra, exponiendo a continuación los argumentos en favor de la afirmación (170), para concluir negando que exista esa causa justa, en razón de que no hay jurisdicción, ni injuria a los hombres (171). De entre todas sus argumentaciones concretas en favor de la negativa escogemos lo siguiente, por lo que tiene de reflejo de un pensar común sobre la comunidad internacional y sobre los derechos de los pueblos infieles: "Ni porque una república pague dando leyes perniciosas y torpes, o su príncipe y magistrados se entreguen a perdidas costumbres, tendrá otra república vecina o su príncipe derecho a dar leyes mejores, hacer fuerza para que contra su voluntad las reciban y observen, a los que no se quieren someter forzarlos con las armas y a los renitentes privar de su fortuna y de la vida. Porque si se permite tan exorbitante poder a una república sobre otra, en breve tiempo se perturbará todo el orbe de la tierra, y se llenará el mundo de discordias y de muerte" (172). Con todo, al igual que los demás autores, admitirá

la intervención cuando esos pecados constituyen una injuria contra los inocentes.

Es la doctrina que en sus puntos básicos expresan LAS CASAS (173), Fray LUIS DE LEON (174), BAÑEZ (175), VASCONES (176), ROA DAVILA (177), FREITAS (178) y SILVA (179).

Para acabar con esta corriente generalizada dentro de la escuela española, en el sentido negador del título de la idolatría y de los pecados contra naturaleza, nos fijaremos en SUAREZ, que, como es lógico, en nada se aparta de las consideraciones expuestas.

SUAREZ proclama como principio la negación de este título "Se rechaza también el segundo título: "El segundo título es que Dios debe ser vengado de las injurias que se le hacen por los pecados contra naturaleza y por idolatría" (180).

Sus argumentos, lo que nos demuestra la existencia de un mismo pensamiento que es lo que caracteriza a una escuela, son idénticos a los empleados por los anteriores autores desde VITORIA: "Porque Dios no dió a todos los hombres poder de vengar sus propias injurias, ya que El puede hacerlo fácilmente si quiere. Ni convenía al género humano, pues se seguiría de ahí un grandísimo desorden... Además, por este mismo título los Príncipes cristianos podrían promover guerras unos contra otros, porque muchos de ellos también ofenden a Dios" (181).

También, como los demás autores, considera que, sin embargo, ese título podrá ser justo cuando haya defensa de los inocentes (182).

Pero si, como hemos visto, desde VITORIA se generaliza la opinión que considera ilegítimo este título, no por ello van a faltar autores que sigan proclamando su legitimidad y lo consideren como uno de los títulos válidos por los que España había adquirido las Indias. La corriente medieval, iniciada por Inocencio IV y los teócratas, que tanto predicamento tendría en los primeros tiempos del descubrimiento y en las primeras polémicas sobre la legitimidad de la conquista de América, va a seguir presente a lo largo del siglo XVI, incluso en autores que entran de lleno en la escuela española, como es el caso concreto de Alfonso de CASTRO, que en este punto coincidirá, al menos formalmente, con las opiniones de Gregorio LOPEZ y SEPULVEDA.

Para CASTRO la primera causa justa de guerra es la idolatría, por lo que, en consecuencia considera justa la guerra que los reyes de España hicieron contra los indios (183).

Sin embargo, estima que la guerra por esa causa solo será justa cuando previamente se los haya amonestado vehemente, metódica y diligentemente para que reconociendo sus errores abandonen la idolatría y los pecados contra naturaleza y adoren el verdadero Dios (184).

En consecuencia, para el autor la idolatría es justa causa de guerra cuando, una vez predicada la fe cristiana, no quiere abandonarse. Como ha señalado LEGAZ LACAMBRA, éste no querer abandonar la idolatría va unido en este teólogo a la creencia que hay la comisión de pecados contra naturaleza y la voluntad de impedir la predicación del Evangelio, cuando en realidad se trata de cosas evidentemente distintas (185).

Parece, a primera vista, que CASTRO no es coherente en esta materia, pues, junto a la doctrina anterior, que ha de encuadrarse en su afirmación general del derecho a perseguir la herejía, que extiende después a los infieles, en otras partes de su obra ha afirmado que los sarracenos, judíos y demás infieles no podían ser forzados a creer, por no estar sujetos en esto a la autoridad pública (186). Esta incoherencia ha provocado interpretaciones opuestas sobre el sentido de la doctrina del autor.

En definitiva, y a pesar de que hayamos iniciado la exposición de la corriente que considera la idolatría y los pecados contra naturaleza como justo título con este autor, creemos, con LEGAZ LACAMBRA, que, si formalmente su doctrina es antitética a la que hemos visto desarrollarse desde VITORIA, en el fondo el sentido de la misma no se aparta de las líneas generales establecidas por VITORIA (187).

Lo que, sin lugar a dudas, separa a CASTRO de VITORIA, es el distinto enfoque con que se enfrentan con la cuestión. Mientras el primero parte de la afirmación de que la idolatría es causa justa de guerra, para a continuación limitar el alcance de esa afirmación a ciertas consecuencias de la idolatría que parecen connaturales a ella, como son la negación de los derechos naturales de los inocentes y los impedimentos al derecho de misión, el segundo parte simplemente de la negación de la idolatría y de los pecados contra naturaleza como justas causas y de la afirmación de que solo podrán considerarse como títulos legítimos en el supuesto de que ^{de} esos hechos se derivasen injurias a los inocentes o negación del derecho misión (188). Las conclusiones finales son prácticamente idénticas, lo que varían son los aspectos formales y el punto de partida en el tratamiento de la cuestión, sin que, por otro lado, se pueda negar una mayor amplitud en el contenido intervencionista que CASTRO da al supuesto que estudiamos.

Las razones de estas imprecisiones en la doctrina del autor se deben, como ha dicho LEGAZ LACAMBRA, a que toda su obra está determinada por su creencia en la licitud del castigo de la herejía, lo que indudablemente condicionaba su pensamiento en una materia fronteriza a la herejía como era la idolatría; a que, aunque extiende su doctrina a todos los paganos, su pensamiento estaba fijo en las Indias, y a que, como hombre práctico, partiese de la idea de que la idolatría y los pecados contra naturaleza nunca podrían darse aislados de las injurias a los inocentes y de la negación del derecho de misión (189).

En resumen, que CASTRO, aunque se separa en la formulación de su pensamiento del común sentir de la escuela, en última instancia, sus conclusiones y el sentido final de su doctrina pueden perfectamente entrar con las de los demás autores estudiados.

Otro autor que entra en la línea afirmadora de la idolatría y los pecados contra naturaleza como justa causa de guerra es Gregorio LOPEZ.

Toda su doctrina sobre el problema de las justas causas de guerra está expuesto en su glosa a la Ley II, del título XXIII, de la Partida segunda (190).

En la primera exposición que hace, cuando aún no conoce la reelección de VITORIA sobre los indios, se limita a repetir los argumentos y conclusiones que habían hecho Palacios Rubios y otros consejeros contemporáneos, aceptando, siguiendo en esto la doctrina de Inocencio IV, que la idolatría y los pecados contra naturaleza son justa causa de guerra contra los indios una vez hayan sido advertidos (191).

Sin embargo, el propio autor dice que cuando ya tenía compuesta la anterior glosa llegó a sus manos la reelección que sobre la misma materia había compuesto Vitoria. De acuerdo con ello, procede a redactar una segunda exposición ante la necesidad de recoger las objeciones que, a los dos títulos que señala, la concesión del Papa y los pecados contra natura, hace VITORIA. (192)

Primero hace un amplio resumen de la reelección, y solo después procede a hacer sus observaciones personales, acabando el tema con una serie de conclusiones, que recogiendo algunas de las afirmaciones vitorianas, conservan, sin embargo, parte de lo expuesto primoramente por él.

En este sentido, considera Gregorio LOPEZ, en la sexta conclusión que es sentencia de todos los Canonistas y de algún teólogo, el que es lícito mover guerra contra los idólatras y los que pecan contra naturaleza, si amonestados para que abandonasen esas prácticas, no lo hicieran. Pero planteado el problema de inclinarse por esa opinión o por la de los que no reconocen esa causa como justa, no se atreve a aconsejar el empleo de esta causa de guerra (193). La influencia de VITORIA queda así patente. De un primer comentario en el que afirma sin duda que la idolatría y los pecados contra naturaleza son justa causa, se pasa en el segundo a una postura que, si bien sigue aceptando en principio como legítimo ese título, pone en duda al menos su aplicación concreta para la adquisición de la jurisdicción sobre los infieles.

Si en los dos anteriores, CASTRO y Gregorio LOPEZ, hemos visto como no había una radical y absoluta afirmación de la idolatría y los pecados contra naturaleza como justas causas de guerra, la situación va a cambiar con SEPULVEDA.

Este autor proclama simplemente y sin matizaciones la licitud del título que analizamos. En este sentido dice Leopoldo, resumiendo la exposición de Demócrates: "La segunda causa que has alegado es el desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza, y además el evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios, que es lo que más provoca su ira, sobre todo con ese rito monstruoso de inmolar víctimas humanas" (194).

Que SEPULVEDA rompe totalmente con la corriente contraria nos lo demuestra su afirmación, que no excluye el que sea justa causa el vengar las injurias hechas a los inocentes, de que "con una guerra sagrada como la que los fieles hacen a los idólatras no tanto se vengán las injurias hechas a los hombres como las hechas a Dios..." (195). Los cristianos tenían, así, jurisdicción para vengar las injurias hechas a Dios, lo que no admitían los autores de la corriente opuesta.

Sin embargo, para comprender el exacto sentido de estas afirmaciones de SEPULVEDA, no debe olvidarse que, toda su teoría sobre los pecados contra naturaleza y la idolatría como justas causas de guerra, han de entenderse como una manifestación concreta de la concepción general de la que arrancan todas sus consideraciones, que es la del sometimiento de los bárbaros, de los inferiores, de los siervos por naturaleza, y en definitiva de los infieles al dominio de los civilizados y cristianos, de los señores por naturaleza. De esta forma, vemos que tanto la idolatría, como los pecados contra naturaleza son una de las expresiones de la condición de siervos y bárbaros que tienen los indios, condición que justifica su sometimiento. Es lo que se ve cuando dicen: "Un pueblo así podría

con el mejor derecho ser destruido por los cristianos si rehusaba su imperio a causa de su barbarie, y humanidad y delitos nefandos, lo que sería un gran bien para él, al pasar a la obediencia de ciudadanos buenos, civilizados y adictos a la verdadera religion..." (196).

En esta línea que venimos viendo, de autores que consideran, en contra de la opinión mayoritaria, que los pecados contra naturaleza y la idolatría son justo título, está AVALOS quien nos dice lisa y llanamente, sin plantearse mayores problemas teóricos, que respecto de "los que además de ser infieles son ydólatras et agunt contra legem naturae que es esto de que voy hablando, tengo por muy llana esta opinión," es decir, que se les puede hacer guerra justa y conquistarlos, para reforzamiento de lo cual cita entre otras las opiniones de Gregorio LOPEZ y CASTRO (197).

Idéntica opinión expresan PALATINO DE CURZOLA (198), MOTOLINIA (199), y VELAZQUEZ SALAZAR (200).

Esta opinión es también común entre los historiadores y conquistadores. Serda el caso de CORTES, que, entre otras razones para justificar la conquista, expone los pecados y crímenes contra naturaleza que cometían los mexicanos (201). Será también la de LOPEZ DE GOMARA, quien aparte de aceptar como justas causas de guerra las señaladas por SEPULVEDA, nos dice expresamente: "Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España, que hayan hecho a los indios y tomar y tener un Dios, una fe y un bautismo, y haberles quitado la idolatría, los sacrificios de hombres, el comer carne humana, la sodomía y otros grandes y malos pecados, que nuestro buen Dios mucho aborrece y castiga" (202).

En suma, hemos visto a lo largo de toda la exposición de la doctrina de los autores sobre lo que VITORIA considera como quinto título ilegítimo que la corriente que sigue a este autor es la mayoritaria y la que caracteriza la escuela española, mientras que la que considera como justa causa de guerra la idolatría y los pecados contra naturaleza, a pesar de seguir todavía vigente en varios autores, va perdiendo paulatinamente fuerza, como nos lo ha demostrado la evolución de Gregorio LOPEZ, ante el mayor rigor teológico y jurídico de los argumentos vitorianos. La negación de este título constituía, en definitiva, la eliminación total de los últimos restos de la teoría teocrática, incluso en la manifestación moderada de Inocencio IV, y era consecuencia lógica del intento de la escuela española de crear una comunidad internacional de base natural y humana, en la que cristianos e infieles tuviesen iguales derechos y deberes jurídico-internacionales.

8) La elección voluntaria

No vamos a detenernos en el exámen de este título ilegítimo, por cuanto VITORIA se ocupará de él, bajo otras condiciones y con las debidas garantías, como título legítimo. Será, pues, entonces cuando examinemos en detalle las consideraciones de la escuela española al respecto.

De momento nos limitaremos, con el fin de sentar algunos de los aspectos que lo hacen ilegítimo, a exponer la doctrina vitoriana. De esta forma, tendremos una visión sucinta del mismo, que nos ayudará en la comprensión de las teorías de la escuela española con relación a los pueblos infieles.

Como VITORIA señala, la elección voluntaria es un título que se alegaba para justificar la legitimidad del señorío español: "Hay otro título y es el sexto que se alega, a saber: la elección voluntaria. Cuando llegan los españoles a las Indias, dan a entender a los bárbaros como son enviados por el rey de España para su propio bien, y les exhortan que lo reciban y acepten como a rey y señor; y ellos responden que están de acuerdo" (203).

En teoría ese título no ofrecía dificultad alguna, pues se trataba, como se deduce del texto anterior, de un tratado de cesión de soberanía, institución reconocida por el derecho internacional como válida para la adquisición del dominio político. El propio autor así lo indica cuando a continuación dice: "Pues nada más natural, que dar por válida la voluntad del dueño que quiere transmitir su dominio a otros", como se dice en el capítulo de las Instituciones (204). Sin embargo, VITORIA, haciendo gala de su sentido común y pragmatismo, lo rechaza sin dudar. No es que niegue su licitud teórica, pues más tarde lo analizará como legítimo, es que señala las condiciones que deben acompañarlo, las cuales estima que en el supuesto concreto de los españoles en las Indias no se pudieron dar. De ahí, que sin tales requisitos lo considere ilegítimo.

Así establece: "Pero yo formulo esta conclusión: tampoco este título es idóneo" (205).

Y ello por dos razones. Una, porque existían vicios de nulidad que invalidaban el consentimiento, como eran el miedo y la ignorancia. En este sentido proclama, para demostrar que no es legítimo: "Primero, porque es evidente que no debería intervenir

el miedo y la ignorancia que violan toda elección. Pero esto es precisamente lo que más interviene en aquellas elecciones y aceptaciones, pues los bárbaros no saben lo que hacen, y aún quizás ni entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas que rodean a una turba inerte y medrosa". Otra, porque tal acto, que supone el traslado de la soberanía, exige el consentimiento tanto de los príncipes como de los súbditos. Por esto, establece que "teniendo ellos, como se dijo antes, sus propios gobernantes y príncipes, no puede el pueblo sin causa razonable aceptar nuevos jefes en perjuicio de los anteriores. Ni por el contrario tampoco pueden sus mismos jefes elegir nuevo príncipe sin consentimiento del pueblo" (206). Requisito que no se ha dado en el caso de las Indias.

Estas consideraciones de VITORIA nos demuestran la enorme lógica de toda su construcción teórica tanto en lo que se refiere a su teoría del poder civil como a su doctrina de la comunidad internacional. En el caso concreto que nos ocupa, aplica plenamente a los pueblos infieles sus ideas sobre la constitución del poder civil y la translación de la soberanía. Los pueblos cristianos aparecían, una vez más, en igualdad jurídica respecto de los no cristianos.

Iguales condiciones para la legitimidad de este título encontraremos en otros autores de la escuela española, cuando analicemos sus ideas sobre la manifestación legítima del mismo. Entonces nos ocuparemos de ellos.

g) La donación especial de Dios

Es el séptimo y último título ilegítimo vitoriano. Su fundamento es claramente teocrático y providencialista como se ve en la exposición que de él hace VITORIA: "El séptimo título que puede invocarse es que hubo una donación especial de Dios. Se dice (y no se por quien) que Dios, en sus singulares designios, condenó a todos los bárbaros a la ruina por sus abominaciones, y los entregó en manos de los judíos" (207).

Aunque el autor dice que no sabe quienes eran los que lo alegaban, es indudable que serían los teócratas, englobándolo con los títulos de la idolatría y los pecados contra naturaleza. Estas causas, en opinión de esos autores, serían las que, en virtud de una institución divina, constituirían a los españoles en brazos armados del castigo divino.

VITORIA lo va a negar sin extenderse en sus argumentos, pues evidentemente ya no existían los mandatos divinos públicos tal como se habían manifestado en el Antiguo Testamento, ni tenía sentido acudir al providencialismo divino para regir las relaciones dentro de la comunidad internacional. Por otro lado, su distinción entre los órdenes natural y sobrenatural impedía la aceptación de tales argumentos que rompían totalmente con su teoría de la sociedad.

Aunque este título no va a ser frecuentemente alegado ni mucho menos, una manifestación del mismo se encuentra en SEPULVEDA, quien en base a la barbarie, idolatría, pecados contra naturaleza y sacrificios humanos que cometían los indios, no dudará en proclamar que merecían el castigo de Dios. Acudiendo a ejemplos del Antiguo Testamento justificará, así, la conquista y guerra de los españoles contra los indios como instrumentos del castigo divino (208). En este sentido dice: "Testimonios y juicios de Dios son estos tantos y tan importantes que no dejan lugar a dudas a los hombres piadosos de que estos dos crímenes, el culto a los ídolos y las inmoluciones humanas, que consta eran familiares a esos bárbaros, justisimamente son castigados con la muerte de quienes los cometían y con la privación de sus bienes, ya se trate de fieles como entonces eran los Hebreos, ya de paganos, tanto antes como después de la venida de Cristo, por fundamentarse esa ley en el Derecho natural... y tales pecados, que se cometen contra el juicio de la razón, están sancionados con justo castigo, no por la ley temporal, sino por la eterna de Dios...." (209).

Nada más puede decirse de este título, dada la escasísima audiencia que tuvo, tanto más cuanto que era incompatible con la línea doctrinal de la escuela española.

- (1) VERDROSS, Alfred. Derecho Internacional Público, p. 352
Entre las principales obras que se han ocupado exclusivamente de la teoría de la guerra justa en general se han de destacar: NYS, Ernest. Le Droit de la guerre et les prédécesseurs de Grotius. Amberes, 1882; Le Droit de la guerre et les anciens jurisconsultes espagnols. La Haya, 1914. VANDERPOL, Alfred. La doctrine scholastique du Droit de guerre. Paris, 1919. DEAUFORT, D. La guerre comme instrument de secours ou de punition....., La Haya, 1933. BRIERE, Yves de la. Le droit de juste guerre. Paris, 1938. REGOUT, Robert. La doctrine de la guerre juste. Paris, 1945. SOLAGES, M. de La théologie de la guerre juste. Genève et Orientation. Paris, 1946
- (2) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 1 (ed. BAC, p. 816-818) Comentarios a la Secunda Secundae. De Fide, Spe et Charitate, q. 40, art. 1, 2 (ed. Beltrán de Heredia, tomo II, p. 280)
- (3) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 19 (ed. cit. p. 828 y 829). En otra parte dice: "La conclusión es esta: el Estado tiene el mismo poder para con sus enemigos que respecto a sus súbditos en estos tres puntos: poder para defenderse de sus agresores, para recobrar sus bienes y para castigar a sus enemigos". Comentarios a la Secunda Secundae, De Fide, Spe et Charitate, q. 40, art. 1, 3 (ed. cit., tomo II, p. 281. Seguimos la trad. de L. Peroña en Escritos Políticos de..... p. 277).
- (4) PEREÑA, Luciano. Teoría de la guerra en Francisco Suarez. vol. I, p. 205-209.
- (5) SUAREZ, Francisco. De bello, 2, 1 (ed. Peroña, p. 91)
- (6) SUAREZ, Francisco. De Legibus, II, XIX, 8 (ed. Peroña, tomo IV, p. 134).
- (7) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 5 (ed. BAC, p. 820)
- (8) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 7 (ed. cit. p. 822)
- (9) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 6 (ed. cit. p. 821)
También: Comentarios a la Secunda Secundae, De Fide, Spe et Charitate, q. 40, art. 1, 3 (ed. cit., tomo II, p. 281).
- (10) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q. 3, art. 5 (ed. I.E.P., tomo III, p. 430).

- (11) SOTO, Domingo de. op.cit. V, q. 3, art. 3 (ed. cit. tomo III, p. 423)
- (12) CANO, Melchor. Comentario a la Segunda Secundae, q. 40, (ed. Pereña, De bello, A.A.F.V., XII (1958-59), p. 94).
- (13) CANO, Melchor. op.cit., q. 40 (ed. cit. p. 94 y 95)
- (14) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 9, proemio y 1 (ed. Fraga, p. 26 y 27)
- (15) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho. II, disp. 100, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 153 y 152)
- (16) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 100, 4 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 154)
- (17) SUAREZ, Francisco. De bello, 2, 1 (ed. cit. p. 91)
- (18) SUAREZ, Francisco. op.cit., 2, 2 (ed. cit. p. 95)
- (19) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 13 y 14). Demócrates primero, Lib. I, 25 (ed. Losada, p. 171)
- (20) Para un estudio detallado de las consideraciones que hacemos a continuación sobre la evolución histórica de la problemática de los títulos legítimos ver capítulo 4º.
- (21) VITORIA, Francisco de. De iure belli, introd. (ed. BAC, p. 814)
- (22) SCHMITT, Carl. "La justificación de la ocupación de un Nuevo Mundo..." Separata de la R.E.D.I., vol. II, nº 1 (1949), p. 40
- (23) SCHMITT, Carl. art. cit. Separata RREDI, vol. II, nº 1 (1949), p. 41 y 42.
- (24) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 10 (ed. cit. p. 823).
- (25) VITORIA, Francisco de. op.cit., 10 (ed. cit. p. 823)
- (26) VITORIA, Francisco de. op.cit., 11 (ed. cit. p. 824)
- (27) VITORIA, Francisco de. op.cit., 12 (ed. cit. p. 824)

- (28) VITORIA, Francisco de. op.cit., 13 (ed. cit. p. 825)
- (29) VITORIA, Francisco de. op.cit., 13 (ed. cit. p. 825)
- (30) VITORIA, Francisco de. op.cit., 32 (ed. cit. p. 838)
- (31) VITORIA, Francisco de. op.cit., 14 (ed. cit. p. 826)
- (32) VITORIA, Francisco de. op.cit., 33 (ed. cit. p. 839 y 840),
donde dice: "Pero es mucho de considerar que puedo ser la
guerra justa y lícita en si misma y no serlo por alguna
circunstancia. Puede, en efecto, suceder que uno tenga
derecho para recobrar una ciudad o una provincia y, sin
embargo, lo sea ilícito intentarlo por razón de escándalo.
Porque - como arriba se ha dicho - las guerras deben ha-
cerse para el bien común, y si para recobrar una ciudad
es necesario que se sigan mayores males a la república, tales
como la devastación de otras muchas, grandes matanzas, la irri-
tación de los príncipes y ocasiones de nuevas guerras con
daño para la Iglesia, y además que con ello se diera a los
paganos oportunidad para invadir y apoderarse de las tierras
de los cristianos, en este caso no cabe duda que están obli-
gados los príncipes a ceder de su derecho y abstenerse de
hacer la guerra". También: De potestate civili, 13 (ed. BAC,
p. 167 y 168)
- (33) VITORIA, Francisco de. op.cit. 20 (ed. cit. p. 830), 27-32
(ed. cit. p. 833-838)
- (34) VITORIA, Francisco de. op.cit. 21-26 (ed. cit. p. 830-835)
- (35) VITORIA, Francisco de. op.cit. 27-30 (ed. cit. p. 833-836)
- (36) VITORIA, Francisco de. op.cit. 60 (ed. cit. p. 857)
- (37) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q, 3, art. 5 (ed.
I.E.P. tomo III, p. 430)
- (38) CANO, Melchor. Comentario a la Secunda Secundae, q. 40, (ed.
cit. p. 96).
- (39) CANO, Melchor, op.cit. q, 40 (ed. cit. p. 97)
- (40) CANO, Melchor, op.cit. q. 40 (ed. cit. p. 97)
- (41) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, 9, 2 (ed. Fraga,
p. 28)

- (42) PEREÑA, Luciano. Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Derecho Internacional, p. 169 y 170
- (43) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, 10, 5 (ed. Fraga, p. 97 y 98)
- (44) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit., II, 9, 3 (ed. cit. p. 29)
- (45) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, 9, 4 (ed. cit. p. 31)
- (46) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, 9, 4 (ed. cit. p. 33)
- (47) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. II, 9, 4 (ed. cit. p. 34)
- (48) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 39 (ed. Pereña, p. 229)
- (49) PEREÑA, Luciano. Teoría de la guerra en Francisco Suárez, vol. I, p. 174
- (50) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, 10, 3 (ed. cit. p. 92)
- (51) CASTRO, Alfonso. De justa haereticorum punitione, Lib. II, cap. XIV (cit. por LEGAZ LACAMBRA, Luis. "Las ideas masinter nacionalistas de Alfonso de Castro" REDI, XIII (1960), nº 1-2, p. 32).
- (52) LEGAZ LACAMBRA, Luis. art. cit. REDI, (1960), nº 1-2 p. 32-40
- (53) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p.15)
- (54) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey, Lib. III, 13 (ed. Losada, p. 105 y 106)
- (55) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 16): "Justas deben ser las causas para que la guerra sea justa, y de ellas la más importante y natural es la de repeler la fuerza con la fuerza cuando no queda otro recurso".
- (56) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit., (ed. cit. p. 17)
- (57) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit., (ed. cit. p. 17 y 18)
- (58) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit., (ed. cit. p. 19)

- (59) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit., (ed. cit. p. 19). También: Del reino y los deberes del rey, Lib. III, 15 (ed. cit. p. 107)
- (60) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey, Lib. III, 14 (ed. cit. p. 106).
- (61) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, III, disp. 102, 1 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 166)
- (62) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 2 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 166)
- (63) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 3 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 167)
- (64) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 3 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 167)
- (65) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 4 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 167)
- (66) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 5 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 168)
- (67) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 6 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 168)
- (68) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 6 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 169)
- (69) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 102, 7 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 169)
- (70) IZAGA, Luis. El P. Luis de Molina, internacionalista, Madrid, 1936, p. 42
- (71) FRAGA IRIBARNE, Manuel. Luis de Molina y el derecho de la guerra, p. 118
- (72) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 107, 6 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 203 y 204).
- (73) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 103, 1 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 172 y 173)

- (74) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 104, 7 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 189)
- (75) ACOSTA, José de. Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China. 4 (ed. BAE, p. 339)
- (76) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute. Lib. II, cap. IV (ed. BAE, p. 435)
- (77) ACOSTA, José de. op.cit., Lib. II, cap. IV (ed. cit. p. 436)
- (78) ACOSTA, José de. Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 4 (ed. cit. p. 339)
- (79) SUAREZ, Francisco. De bello, 4, 5 (ed. Peroña, p. 133 y 134)
- (80) SUAREZ, Francisco. op.cit., 4, 7 (ed. cit. p. 137)
- (81) SUAREZ, Francisco. op.cit. 4, introd. (ed. cit. p. 127)
- (82) SUAREZ, Francisco. op.cit. 4, 1 (ed. cit. p. 127)
- (83) SUAREZ, Francisco. op.cit. 4, 2 (ed. cit. p. 129)
- (84) SUAREZ, Francisco. op.cit. 4, 8 (ed. cit. p. 141)
- (85) SUAREZ, Francisco. op.cit. 4, 8 (ed. cit. p. 141)
- (86) SUAREZ, Francisco. op.cit. 4, 10 (ed. cit. p. 143 y 145)
- (87) SUAREZ, Francisco. op.cit. 4, 3 (ed. cit. p. 131)
- (88) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum. IX, 16 (ed. Zurita, p. 189)
- (89) FREITAS, Serafín de. op.cit. IX, 16 (ed. cit. p. 190)
- (90) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 2 (ed. cit. p. 31)
- (91) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 7 (ed. cit. p. 34)
- (92) FREITAS, Serafín de. op.cit., II, 16 (ed. cit. p. 37)
- (93) FREITAS, Serafín de. op.cit. XIII, 46 (ed. cit. p. 202 y 203)

- (94) FREITAS, Serafín de. op.cit. VIII, 39 (ed. cit. p. 179 y 180)
- (95) FREITAS, Serafín de. op.cit. IX, 10 (ed. cit. p. 187)
- (96) FREITAS, Serafín de. op.cit. IX, 4 (ed. cit. p. 185); IX, 7 (ed. cit. p. 186)
- (97) GARCIA DE PALACIO, Diego. Dialogos militares, Lib. I, 2, 1 (ed. Cultura Hispánica, p. 13-17)
- (98) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 10 (ed. Peroña, p. 94)
Sobre este título pueden verse: BARCIA TRELLES, Camilo. "La ocupación como medio adquisitivo de la soberanía", A.A.F.V., I (1927-28), p. 229-269. MORALES PADRON, Francisco. "Descubrimiento y toma de posesión". Anuario de Estudios Americanos, XII (Sevilla, 1955)
- (99) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 16 (ed. cit. p. 30)
También: op.cit., 1, 1 (ed. cit. p. 14); De potestate civili, 9 (ed. BAC, p. 165); De potestate Ecclesiae I, q. I, 8 (ed. BAC, p. 249); q. III, 3, 2 (ed. cit. p. 294).
Comentarios a la Secunda Secundae. De Fide, Spe et Charitate q. 10, art. 10, 1 y 2 (ed. cit., tomo I, p. 200 y 201)
- (100) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 10 (ed. cit. p. 54)
- (101) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 10 (ed. cit. p. 54)
- (102) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 10, (ed. cit. p. 54)
- (103) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 10 (ed. cit. p. 54)
- (104) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I, cap. CXXV (ed. BAE, tomo I, p. 334). También op.cit. Lib. I, cap. CXXIV (ed. cit. tomo I, p. 332)
- (105) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 20, 10 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, p. 356 y 357)
- (106) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 34, 1 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 486)
- (107) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 34, 7 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 491)
- (108) VASCONES, Juan de. Petición en derecho para el Rey Nuestro Señor en su Real Consejo de las Indias (ed. Hanke, Cuerno de documentos, p. 304).

- (109) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum, III, 5 (ed. Zurita, p. 41)
- (110) FREITAS, Serafín de. op.cit., III, 13 (ed. cit. p. 45)
- (111) FREITAS, Serafín de. op.cit., VIII, 5 (ed. cit. p. 165)
- (112) A título de ejemplo nos remitimos a algunos de estas tomas de posesión que aparecen en la Historia General y Natural de las Indias, de Gonzalo FERNANDEZ DE OVIEDO; Lib. XVII, cap. IX (ed. BAE, tomo II, p. 120-122); Lib. XVII, cap. XIV (ed. cit., tomo II, p. 137); Lib. XVII, cap. XXII, (ed. cit. tomo II, p. 155); Lib. XXIX, cap. III (ed. cit. tomo III, p. 214 y 215); Lib. XXIX, cap. IV (ed. cit. tomo III, p. 217); Lib. XXIX, cap. VI (ed. cit. tomo III, p. 226); Lib. XXXIII, cap. XXXI (ed. cit. tomo IV, p. 154 y 155); Lib. XXXIV, cap. VI (ed. cit. tomo IV, p. 279)
- (113) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada p. 82)
- (114) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 83)
- (115) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 90)
- (116) VITORIA, Francisco de. De Indis. I, 2, 11º (ed. Pereña, p. 54)
- (117) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 12 (ed. cit. p. 57)
- (118) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 15 (ed. cit. p. 62)
- (119) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 16 (ed. cit. p. 63)
- (120) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 18 (ed. cit. p. 64)
- (121) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 19 (ed. cit. p. 65)
- (122) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 1, 10 (ed. cit. p. 25)
- (123) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 20 (ed. cit. p. 65)
- (124) VITORIA, Francisco de. De iure belli, 10 (ed. BAC, p. 823)
- (125) SOTO, Domingo de. De Dominio, 32 (ed. Brufau, p. 159)

- (126) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V, q. 3, art. 5 (ed. cit. tomo III, p. 431)
- (127) COVARRUBIAS, Diogo de. In Regulam Peccatum, II, parag. 10, 2 (ed. Fraga, p. 86). También; op.cit., II, parag. 10, 1 (ed. cit. p. 82-85). De Iustitia belli adversus indos, 18 (ed. Pereña, p. 207 y 209)
- (128) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 105, 4 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 194). También; op.cit., II, disp. 27, 4 (ed. cit. tomo I, vol. 1, p. 408)
- (129) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. II, (ed. BAE, p. 432).
- (130) VASCONES, Juan de. Petición en derecho para el Rey nuestro Señor... (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 303 y 304)
- (131) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 5, 4 (ed. Pereña, p. 404); disp. XVIII, 5,5 (ed. cit. p. 405)
- (132) SUAREZ, Francisco, De Bello, 5, 1 (ed. Pereña, p. 149)
- (133) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. I, 11 (ed. Pereña, p. 103)
- (134) LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado comprobatorio del imperio soberano (ed. BAE, tomo V, p. 387-390). Historia de las Indias Lib. I, cap XXV (ed. BAE, tomo I, p. 95 y 97)
- (135) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 21, 9 y 10 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 43); I, 24, 11 (ed. cit. tomo II, p. 86)
- (136) AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas, 2ª carta. (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p. 100 y 106)
- (137) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, VII, 3 (ed. Pereña p. 34)
- (138) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 9 y 16
- (139) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 44)
- (140) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit., (ed. cit. p. 62 y 63)

- (141) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 80)
- (142) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan. Præfatio in sequentes quaestiones (ed. Hanks, Cuerpo de documentos, p. 46)
- (143) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan. op.cit. (ed.cit. p. 46)
- (144) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 21 (ed. Peroña p. 68 y 69)
- (145) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 21 (ed. cit. p.67 y 68)
- (146) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 22 (ed. cit. p. 69)
- (147) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 22 (ed. cit. p. 70)
- (148) VITORIA, Francisco de. De temperantia (fragmento) (ed. BAC, p. 10 y 1041)
- (149) VITORIA, Francisco de. op.cit. (fragmento) (ed. cit. p. 1041-1047)
- (150) VITORIA, Francisco de. op.cit. (fragmento) (ed.cit. p. ~~1047~~1050)
- (151) VITORIA, Francisco de. op.cit. (fragmento) (ed. cit. p. 1050)
- (152) SOTO, Domingo de. An liceat civitates infidelium seu gentili-
lium expugnare ob idolatriam (ed. BELTRAN DE HEREDIA. Los
manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P., p. 237)
También: In IV Sententiarum, dist. 5, q. 1, art. 10 (cit.
por CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos juristas...
p. 406 y 407; BRUFAU, Jaime. El pensamiento político de Do-
mingo de Soto... p. 200 y 201)
- (153) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. I, 16 (ed. Peroña,
p. 107)
- (154) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 10,
4 (ed. Fraga, p. 93-95). De Iustitia belli adversus indos,
20 y 21 (ed. Peroña, p. 211 y 213)
- (155) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 28
(ed. cit. p. 219)
- (156) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 10,5
(ed. cit. p. 97 y 98). De iustitia belli adversus indos, 30
(ed. cit. p. 221 y 223)
- (157) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 10,5
(ed.cit. p. 98). También. De Iustitia belli adversus indos,
22 (ed.cit. p. 213)

- (158) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 23 (ed.cit. p. 215)
- (159) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed.Pereña, p. 45)
- (160) PEÑA, Juan de la. An sit iustum bellum adversus insulanos, 9 (ed. Pereña, p. 285)
- (161) PEÑA, Juan de la. op.cit., 15 (ed. cit. p. 291)
- (162) PEÑA, Juan de la. op.cit. 17 (ed. cit. p. 293 y 295)
- (163) PEÑA, Juan de la. op.cit. 18 (ed. cit. p. 297)
- (164) PEÑA, Juan de la. op.cit. 10, 11 (ed. cit. p. 287)
- (165) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 24, 1 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 81)
- (166) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 24, 2 (ed.cit. tomo II, p. 81)
- (167) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 24, 4 (ed.cit. tomo II, p. 82)
- (168) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 106, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 198)
- (169) MOLINA, Luis de. op.cit., II, disp. 106, 2 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 198)
- (170) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. III (ed. BAE, p. 432-435).
- (171) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. IV (ed. cit. p. 435-437)
- (172) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. IV (ed.cit. p. 435)
- (173) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Propositiones XII y XIII (ed. BAE, tomo V, p. 252). Aquí se contiene una disputa o controversia. 1ª Réplica (ed. BAE, tomo V, p. 319-322), 3ª Réplica (ed. cit. p. 322-324), 5ª Réplica (ed. cit. p. 326), 7ª Réplica (ed.cit. p. 328)

- (174) Fray LUIS DE LEON. Opera, tomo V, p. 394-397 (cit. por PEREÑA, Luciano. "El descubrimiento de América en las obras de Fray Luis de Leon", R.E.D.I., V (1955), p. 597-599)
- (175) BAÑEZ, Domingo. In II. II. De Fide, Spe et Charitate, q.10 art. 10 (cit. por CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas..., p. 426-430). También: ESPERABE DE ARTEAGA, Jesús. "El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Bañez". A.A.F.V., V (1932-33), p. 164-166)
- (176) VASCONES, Fray Juan de. Petición en derecho para el Rey Nuestro Señor ... (ed. Hanke, Cuerpo de documentos..., p. 304).
- (177) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, VI, 3 (ed. Pereña, p. 33 y 34)
- (178) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum..., IX, 2 (ed. Zurita, p. 184); XII, 8 (ed.cit. p. 247)
- (179) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 16 y 17, 33
- (180) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 1 (ed. Pereña, 149 y 151). También: De fide, disp. XVIII, 4, 3 (ed. Pereña, p. 394)
- (181) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 1 (ed. cit. p. 151)
- (182) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 3 (ed.cit. p. 153); 5, 7 y 8 (ed. cit. p. 159 y 161). De fide, disp. XVIII, 4, 4 (ed.cit. p. 395).
- (183) CASTRO, Alfonso de. De iusta haereticorum punitione, Lib. II, cap. 14 (cit. por LEGAZ LACAMBRA, Luis: "Las ideas yusinternacionalistas de Alfonso de Castro". R.E.D.I., XII (1960), p.33 También: CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas..., p. 397)
- (184) CASTRO, Alfonso de. op.cit., Lib. II, cap. 14 (cit. por LEGAZ LACAMBRA, Luis, art. cit. R.E.D.I., XII (1960), p. 33 y 34; y CARRO, Venancio D. op.cit. p. 397)
- (185) LEGAZ LACAMBRA, Luis. art. cit. R.E.D.I. XII (1960), p.34
- (186) CASTRO, Alfonso de. ob.cit. Lib. II, cap. 4 (cit. por LEGAZ LACAMBRA, Luis. art. cit. R.E.D.I., XII (1960), p. 34; y CARRO, Venancio D. op.cit. p. 397)

- (187) LEGAZ LACAMBRA, Luis. art. cit. R.E.D.I., XII (1960), p.35
- (188) LEGAZ LACAMBRA, Luis. art. cit. R.E.D.I. XII (1960), p. 35 y 36
- (189) LEGAZ LACAMBRA, Luis, art. cit. R.E.D.I., XII (1960), p.36
- (190) LOPEZ, Gregorio. Las Siete Partidas del rey D. Alfonso el Sabio, glosadas por el licenciado..... Partida II, título XXIII, Ley II (ed. Los códigos españoles concordados y anotados, tomo II, Madrid, 1848, p. 484-494)
- (191) LOPEZ, Gregorio. op.cit. loc. cit. (ed. cit. p. 485)
- (192) RIAZA, Román. "El primer impugnador de Vitoria; Gregorio López" A.A.F.V., III (1930-31), p. 116.
- (193) LOPEZ, Gregorio. op.cit., loc. cit. (ed. cit. p. 494)
- (194) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p.84)
- (195) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 60)
- (196) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 58). También-
op.cit. (ed. cit. p. 63)
- (197) AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas, 2ª Carta (ed. Hanke, Cuerpo de documentos p. 100 y 101 También: op.cit., 1ª Carta (ed. cit. p. 85); 2ª carta (ed.cit. p. 99 y 114)
- (198) PALATINO DE CURZOLA, Fray Vicento. Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 28 y 36)
- (199) MOTOLINIA, Fray Toribio. Carta al Emperador, 3 (ed. Bravo Ugarte, p. 52 y 53)
- (200) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan. Praefatio in sequentes quaestiones (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p. 44 y 45 y 49)
- (201) CORTES, Hernán. Cartas de relación. Carta primera (ed.BAE, p.10)
- (202) LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia General de las Indias, 1ª parte (ed. Guibelalde, tomo I, p. 384 y 385).

NOTAS: Cap. 12º

- (203) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 23 (ed. Pereña, p.73)
- (204) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 23 (ed. cit. p.73)
- (205) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 23 (ed.cit. p. 73)
- (206) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 2, 23 (ed. cit. p. 73)
- (207) VITORIA, Francisco de. op.cit I, 2, 24 (ed. cit. p. 74)
- (208) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 39-43, 61-63)
- (209) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 42)

Cap. 13.- RELACIONES ENTRE ESTADOS CRISTIANOS E
INFIELES (III).

1. Los títulos legítimos de Vitoria: p. 740.
 - a) El derecho de natural sociedad y comunicación, p. 742.
 - b) El derecho de intervención en defensa de los inocentes, p. 750.
 - c) La libre elección, p. 762.
 - d) El derecho de intervención en razón de alianza, p. 765.
 - e) Derecho de intervención tutelar en función de la barbarie de los infieles, p. 771.
 - f) Derecho de misión y subsiguiente mandato de tutela y protección, p. 794.
 - g) Derecho de intervención en defensa de los convertidos, p. 813.
 - h) Poder indirecto del papa para la deposición de los gobernantes infieles e instauración de príncipes cristianos sobre los pueblos convertidos, p. 814.
2. El derecho de legítima defensa de los infieles, p. 816.

Notas, p. 818.

Capítulo 13º - LAS RELACIONES ENTRE ESTADOS CRISTIANOS E INFIELES
(III)

1. Los títulos legítimos de VITORIA

Es aquí donde VITORIA y la escuela española del derecho de gentes desarrollan desde una perspectiva internacionalista nueva su innovadora concepción de la comunidad internacional y del derecho de gentes. Si hasta ahora VITORIA se había movido, tal como hemos expuesto sus doctrinas, en una labor negadora de las ~~concepciones~~ concepciones universalistas e imperialistas medievales, desbrozando el camino y sentando las bases para su posterior construcción internacionalista, será al analizar y desarrollar los que considera como títulos legítimos que construirá la nueva y revolucionaria concepción de la comunidad internacional. Todas sus teorías anteriores sobre la sociedad, el poder, el derecho, sobre la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, todas sus críticas a los que considera como títulos ilegítimos, a las concepciones medievales, culminarán, al ocuparse de los títulos por los que los infieles podían quedar sometidos a los cristianos, en una nueva visión de la comunidad internacional.

A pesar de que una parte de esos títulos que desarrolla la escuela española estarán basados en el orden sobrenatural, lo que ensombrecerá parte de su concepción internacionalista, no hay duda de que su construcción teórico-internacional no tiene parangón en la historia anterior. Su mérito es tanto más grande cuanto es desde una perspectiva histórica todavía influenciada por las ideas medievales y en el seno de una comunidad internacional particular, como es la cristiana, lanzada hacia su universalismo, que son capaces de establecer al menos de principio un orden internacional natural y humano, en el que cristianos e infieles disfrutaran de igualdad jurídica.

Y son, como tantas veces hemos repetido, la revolución espacial que se produce a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo, la aparición de nuevos pueblos infieles desconocidos o casi ignorados hasta entonces, la propia crisis política, religiosa e intelectual de la cristiandad, los factores que obliguen a los autores españoles a replantearse las soluciones medievales y a buscar las nuevas, acordes con los novedosos hechos a que se enfrentan. En el desafío de la historia del siglo XVI es la escuela española la que da la solución más justa.

Por último, y antes de ocuparnos ya de los títulos legítimos, no se ha de olvidar, a lo largo de la exposición que haremos de los mismos, que es principalmente respecto de los indios americanos que se plantea la problemática, sobre todo en los momentos iniciales, lo que, si bien determina algunas consideraciones y conclusiones concretas respecto de los mismos, no impide el que su doctrina tenga plena validez para la generalidad de los infieles y bárbaros no sometidos a príncipes cristianos.

Por razones metodológicas ya señaladas, partimos de la clasificación y enumeración que de los títulos legítimos hizo VITORIA, y dividiremos su exposición en dos grandes apartados. Uno, para los títulos fundados en el orden natural. Otro, para los basados en el orden sobrenatural. Creemos que es así, al igual que hicimos al ocuparnos de las relaciones pacíficas, como más diáfananamente aparecerán los aspectos positivos y negativos de la concepción internacionalista de nuestros autores y los criterios discriminadores que establecen.

Primero, pues, estudiaremos los títulos legítimos fundados en el orden natural, en la sociabilidad natural y universal de todos los hombres, pueblos y naciones, con los derechos y deberes que a ello supone, y en los cuales encontrará su nacimiento el derecho de gentes, como son: el derecho de natural sociedad y comunicación, el derecho de intervención en defensa de los inocentes, la libre elección, el derecho de intervención en razón de alianza y el dudoso para VITORIA de la barbarie de los indios y subsiguiente derecho tutelar.

Después, procederemos a tratar los títulos legítimos fundados en el orden sobrenatural, en los derechos de la fe, de la Iglesia como comunidad perfecta, que introducen en la comunidad internacional valores y motivos religiosos, sobrenaturales, y, por ende, discriminaciones en favor de la Iglesia y de los Estados cristianos, que pasan a ocupar dentro de la sociedad internacional una posición privilegiada al estar investidos de derechos exclusivos de aplicación universal. Aquí, el universalismo cristiano será el determinante. Estos títulos legítimos serán: el derecho de misión, el derecho de intervención en defensa de los convertidos y el poder indirecto del papa para la deposición de los gobernantes infieles e instauración de príncipes cristianos sobre los pueblos convertidos.

Prescindimos, en consecuencia, del análisis de aquellos títulos que aunque hacen referencia a los pueblos infieles, como son el recuperar las tierras ocupadas por el Islam y que antiguamente fueron cristianas y el que se trate de pueblos infieles que atacan a la cristiandad, no aportan nada nuevo a lo establecido durante la Edad Media ni provocan polémica de ningún tipo.

Empecemos, pues por los de orden natural.

a) El derecho de natural sociedad y comunicación

No nos corresponde desarrollar aquí los antecedentes y los presupuestos teóricos y prácticos sobre los cuales se funda este título, ni tampoco analizar su contenido en cuanto principio dinámico de la sociedad internacional, en su formulación teórica, o en cuanto base sociológica de la misma, en su realización práctica, ya que en un capítulo anterior nos ocupamos ampliamente del ius communicationis et ius comorci y del papel, como manifestación del principio de sociabilidad natural y exigencia de la solidaridad e interdependencia del género humano, ya individual o colectivamente considerado, que juegan.

Lo que únicamente queremos hacer ahora es estudiar el título de natural sociedad y comunicación en cuanto título legítimo por el cual es posible adquirir el dominio político sobre un Estado, es decir, nos interesa a partir del momento en que ese derecho, ante la negativa de un pueblo a aceptarlo o ante cualquier violación del mismo, puede actuar como título para el sometimiento del pueblo que lo ha violado. Más concretamente, podríamos decir que es como justa causa de guerra, por cuanto se ha producido una injuria, que lo estudiaremos.

Por supuesto que la problemática de este título dentro de la escuela española, manifestada principalmente en su sometimiento o no a la soberanía estatal, y de la cual ya nos ocupamos, con lo que ello supone para la concepción de la comunidad internacional quedará plenamente reflejada en la exposición de su realización práctica.

Y ya sin más consideraciones ocupémonos del título de natural sociedad y comunicación.

Este título daba lugar, lo vimos en VITORIA, a una serie de derechos naturales y de gentes, entrar en comunicación con otros pueblos, comerciar con ellos, tomar su residencia, pero daba también lugar a una serie de deberes internacionales, por cuanto había la obligación de no impedir esa comunicación y comercio e incluso de favorecer los mismos. La violación de esos derechos suponía evidentemente el incumplimiento de esos deberes correlativos, suponía, pues, una injuria y en consecuencia el nacimiento de una justa causa de guerra y la posibilidad de la guerra justa, con el ejercicio de todos los derechos que esta suponía, cuyos más importantes eran la ocupación y sometimiento de los pueblos que habían cometido la injuria.

VITORIA es el que desarrolla este título más ampliamente y el que, dejando a un lado las limitaciones que en función de la soberanía establecerán otros autores, nos lo presenta con mayor extensión. Lo cual era lógico, dada la concepción vitoriana de la comunidad internacional, en la que está tenía primacía sobre la soberanía estatal.

Es, así, que este autor, después de una larga exposición de este derecho de natural sociedad y comunicación, desarrollará en tres proposiciones los supuestos de ejecución forzosa del mismo, caso de negación o violación.

Aunque es, como siempre, respecto de los indios que plantea la cuestión, los principios que desenvuelvo tienen aplicación general a todos los pueblos de la tierra, infieles o cristianos, bárbaros o civilizados, debido a su carácter de derecho natural, lo que no obsta para que sea con relación a los infieles y bárbaros que alcance su pleno sentido y efectividad.

Sus proposiciones, que podrían reducirse a una, suponen una escalada en la ejecución armada del derecho a medida que la malicia de sus violadores va haciéndose más patente ante la clarificación de su derecho que van haciendo los cristianos.

Los españoles tienen ese derecho de comunicación y comercio respecto de los indios, pero deben, antes de proceder a ejecutarlo por la fuerza, caso de violación, antes de vengar la injuria que supone privarles del mismo, explicar claramente a los bárbaros sus pacíficas intenciones y su deseo de no causarles ningún daño, pues ese derecho es totalmente compatible con los derechos públicos y privados de los pueblos infieles. En este sentido proclama VITORIA: "Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de lo que les pertenece por derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero, con razones y argumentos evitar el escándalo y demostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren pacíficamente residir allí y recorrer sus territorios sin causarles daño alguno, y deben demostrarlo no sólo con palabras, sino también con hechos..." (1). La razón es, como él mismo dice, que "siendo aquellos bárbaros por naturaleza miedosos, apocados además y faltos de alcances, aún cuando quieran los españoles disipar su temor y dar seguridad de sus intenciones pacíficas, pueden aquellos con cierto fundamento andar temerosos viendo hombres de porte extraño, armados y mucho más poderosos que ellos" (2).

Sólo después de cumplidos esos requisitos y si los bárbaros se oponen podrá actuarse contra ellos. Pero, teniendo presente esa particular y lógica disposición de los indios, no admite sin más la ejecución del derecho de guerra de forma absoluta.

000111

En primer lugar, y mientras no se manifieste más claramente la malicia de los bárbaros, los españoles deben limitarse a defenderse o a poco más: "Pero si, dada razón de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que necesiten para su propia seguridad porque lícito es repeler la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto, sino también, si de otro modo no es posible hacerlo, pueden construir fortificaciones y defensas, y si fueren atacados pueden con autoridad del príncipe tomar venganza por medio de la guerra, y poner en práctica otros derechos de la guerra" (3). Estos límites que indicamos al ejercicio del derecho de guerra por los españoles se deben, como dijimos, al temor lógico de los naturales, que los hace, a pesar de que ataquen a los españoles, inocentes. Es lo que nos explica el autor: "Y, por tanto, si movidos por ese temor se uniesen para expulsar o matar a los españoles, es ciertamente lícito a éstos defenderse, pero sin excederse y guardando la moderación de una justa defensa, y sin que puedan usar de los demás derechos de la guerra, como se ría, obtenida la victoria y con ella la seguridad, poder matarlos, saquearlos y ocupar sus ciudades. Y es que en este caso son inocentes y temen con fundamento..." (4).

En su sexta proposición VITORIA dá un paso más hacia la guerra total, aunque todavía sigue considerando que los indios pueden hallarse en ignorancia invencible de los derechos de los españoles y, en consecuencia, ser inocentes. Esta proposición no es más que el desarrollo de la última parte de la primera, cuando habla de "poner en práctica otros derechos de la guerra". Dice así: "Si después de haberlo intentado todo, los españoles no pueden obtener seguridad y paz con los bárbaros, si no es ocupando sus ciudades y sometiénolos, podrá lícitamente hacerlo" (5).

Por último, el autor encara el supuesto de que ya no sea posible la ignorancia invencible en los bárbaros, pues se ha hecho todo lo posible para demostrarles el derecho y las pacíficas intenciones. Sólo entonces admite el ejercicio del derecho de guerra con todas sus consecuencias: "Además, si después de haber demostrado los españoles con toda diligencia, con palabras y con hechos, que no es su intención estorbar la vida pacífica de los bárbaros ni inmiscuirse en sus asuntos, perseverarán, no obstante, los bárbaros en su mala voluntad y maquinan la pérdida de los españoles, podrían entonces éstos actuar ya, no como contra inocentes, sino contra declarados enemigos, y aplicarles todos los derechos de la guerra, despojándolos y reduciéndolos a cautiverio, deponiendo a sus antiguos señores y constituyendo otros nuevos, pero siempre con moderación y según la calidad del delito y de las injusticias" (6).

000723

En todos los supuestos que expone VITORIA hay una injuria, hay violación de un derecho de gentes, del ius communicationis, y, en consecuencia, hay derecho a repeler y vengar la injuria a través del ius belli. La diferencia entre ellos, que tengan ignorancia invencible o no, que sean inocentes o no, solo determina una limitación en el ejercicio de los derechos inherentes al ius belli, que únicamente alcanzará su plenitud en el supuesto de que tanto objetiva como subjetivamente sean culpables, pero no implica en ningún caso el que no exista una causa justa de guerra, el que a través de este título no puedan los españoles adquirir legítimamente las Indias, siempre que se comporten sin engaños. Si los indios admiten pacíficamente a los españoles no habrá lugar para este título, desapareciendo la causa justa. Es lo que a modo de resumen de sus anteriores consideraciones expone el autor cuando dice: "Este es, pues, el primer título por el que los españoles pudieron ocupar los territorios y reinos de los bárbaros, a condición de que se hiciera sin dolor ni fraude y no se busquen pretextos de guerra. Pues si los bárbaros permitieran a los españoles comerciar pacíficamente con ellos, ninguna causa justa entonces podrá alegarse en este sentido para ocupar sus bienes más de la que se puede alegar para ocupar los bienes de los cristianos" (7).

Para VITORIA, pues, el derecho de comunicación y de comercio, principio dinámico a la comunidad internacional, se imponía a los derechos estatales, a la soberanía de los Estados, que en el ejercicio de los mismos debían ceder ante los derechos naturales y de gentes. En el enfrentamiento soberanía-comunidad internacional la primacía correspondía a ésta.

Sin embargo, a partir de SOTO, este título legítimo, irá perdiendo terreno frente a la soberanía estatal, hasta el punto de ser negado por algunos autores. Y es que la realidad se va imponiendo.

En este sentido, SOTO, si bien va a reconocer el derecho de comunicación y de comercio, sin embargo, señalará unos precisos límites a los mismos, en base a la soberanía estatal establecida a raíz de la división de los dominios por el derecho de gentes. Así dirá: "Con todo se responde que no es totalmente lícito sólo por este derecho, si al mismo tiempo no lo autorizan sus pobladores... Porque tampoco los franceses pueden penetrar por esta causa en España, ni nosotros en Francia sin consentimiento de los franceses" (8). Para SOTO, pues, la negación del derecho de comunicación y de comercio, al ser algo que depende de la voluntad soberana de los Estados, no constituye, en principio y salvo casos concretos en que la violación de este derecho fuese acompañada de otros hechos, justa causa de guerra. Es decir, no reconoce el título de la natural sociedad y comunicación, pues por encima de ese derecho natural y de gentes está la voluntad estatal que puede admitirlo o negarlo.

CANO, empero, vuelve a la línea de VITORIA, considerándolo como título justo. En este sentido dirá: El primero es el título de sociedad y comunicación natural". Sentando a continuación que "por lo tanto, si hubiera algunos que impidieran viajar y dieran un trato inhumano hacen una injuria". Es lo que sucede también con el comercio: "Dígame lo mismo del comercio..." La negación de esos derechos constituye una injuria y, en consecuencia, nace el derecho a vengarla mediante el ius belli. Hay ya una justa causa de guerra: "Si en verdad hubieran hecho esto los españoles y ofrecieran resistencia [los indios] podríamos exigirlo con la guerra; si no hicieran nada de estas cosas [no podríamos hacer la guerra]" (9). Con todo considera que en el caso concreto de los indios no hay posible aplicación de este título, pues los españoles no se presentaron como transeúntes, sino como invasores. Exigía, pues, para que pudiese existir una justa causa que se cumplieran las condiciones que ya vimos desarrollaba VITORIA.

En la línea que apuntábamos en SOTO, aunque negando ya de raíz el título de sociedad natural y comunicación, está COVARRUBIAS. No es que niegue el derecho de comunicación y de comercio, sino que lo somete al arbitrio del soberano, que podrá libremente concederlo o negarlo. De esta forma, tal derecho desaparecía como título de adquisición del dominio de España en Indias, pues los indios podían, como soberanos que eran, negar lícitamente ese derecho a los españoles, sin que naciese causa justa de guerra. Así se explica la afirmación del autor: "Si no se defiende el derecho de los españoles a emigrar a las Indias por razón de predicar el Evangelio y los demás títulos antes citados, yo creo que los indios tienen derecho a prohibir esta emigración que se hace para comerciar, negociar o intercambiar" (10).

LAS CASAS defiende idéntica opinión, negando de igual forma que el derecho de comunicación y de comercio constituya un título legítimo por el que los españoles pudiesen llegar a la conquista de las Indias al ser negado ese derecho. Las razones que expone en favor de tal postura son varias, destacando entre otras la propia soberanía de los indios, quienes legítimamente pueden impedir la entrada de los españoles (11).

En esta misma corriente negadora del título de la sociedad natural y comunicación, aunque sin establecerlo expresamente, sino deduciéndose de su concepción internacionalista, tenemos a VAZQUEZ DE MENCHACA (12).

Con MOLINA, sin embargo, es con quien alcanza su máxima expresión la negación del título vitoriano de la natural sociedad y comunicación. Como los demás autores, reconocerá la existencia del derecho de comunicación y de comercio, pero, de igual manera, lo someterá a la voluntad soberana del Estado, que podrá lícitamente impedir su ejercicio a los extranjeros. Solo en caso de grave o extrema necesidad prevalecerá ese derecho sobre la soberanía estatal. Pero lo más interesante de la doctrina de MOLINA es que la establece expresamente enfrentándose a VITORIA (13). No había, pues, lugar a que por este título se pudiesen so meter las tierras de otro pueblo. El título vitoriano quedaba desprovisto de legitimidad en aras de la soberanía estatal. El realismo político de los autores españoles iba imponiéndose a la visión idealista de la sociedad internacional de que hacía gala VITORIA.

La vuelta a las ideas de VITORIA la encontramos en ACOSTA, quien, si va a ser mucho más restrictivo que VITORIA en la admisión de este título, no duda en proclamar su legitimidad en abstracto, de forma que la negación de ese derecho natural y de gentes da origen a una justa causa de guerra. En este sentido dirá, afirmando la legitimidad del título: "Es, pues, permitido, lo es sin duda ninguna, penetrar en el territorio de los bárbaros, y si se resisten a ello sin haber recibido ninguna injuria, sin tener con fundamento sospecha de ella, obran contra la justicia" (14).

Sin embargo, como decíamos, establece ciertos límites a la legitimidad del título, desconocidos por VITORIA. Así, introduce la civilización de los pueblos como criterio para determinar la legitimidad o no del ejercicio por la fuerza de ese derecho, caso de negación, distinguiendo entre los pueblos civilizados, cristianos o no, y los más bárbaros. Solo respecto de estos últimos admite plenamente el derecho de comunicación y de comercio como justa causa de guerra cuando es impedido, pues considera que sólo a través de él podrán salir de la barbarie (15). Pero aquí ya no es propiamente el título de la natural sociedad y comunicación, en su sentido estricto, el que actúa, sino más bien el título de la barbarie de algunos pueblos y la misión civilizadora que corresponde a otros. Con todo, entendido el título de la natural sociedad en sentido amplio no hay duda de que existe en este caso, pues dentro de él ha de incluirse el civilizador o tutelar.

La concreción de esta limitación al título estudiado la vemos cuando se ocupa de China, a la que dada su civilización, el carácter general con que prohíbe la entrada y comercio, y el lógico temor que han de tener a los españoles, cuya fama no es muy buena, concede, que, a pesar de que tal prohibición va en contra

del derecho natural y es vituperable, pueda negar esos derechos de comunicación y comercio sin hacer injuria y, en consecuencia, sin dar lugar a una justa causa de guerra. En este sentido dice: "Esta ley y costumbre de la China, aunque es vituperable y mala, no es causa bastante injusta de hacelles guerra" (16).

En definitiva, ACOSTA, aunque admite este título como legítimo, apoyándose expresamente en VITORIA, lo reduce en su aplicación práctica quedando en cierta manera limitado a los pueblos salvajes y bárbaros.

Otro autor que admite el título de natural propiedad y comunicación es VASCONES, quien dice al respecto: "Deste se sigue el tercero título, que es iure naturae, pues los caminos, los rios, los puertos y los comercios son comunes y lícitos/a todos los que no hacen daño, y al que alguna cosa de las dichas impide es lícito impugnarle y hacerle guerra... Estos enemigos, a quienes muchas veces emos pedido amistad y paz, nos impiden todo lo que está dicho con todas sus fuerças y diligencias, luego, lícito nos es impugnar este agravio y fuerça con otra fuerça" (17).

Sin embargo, estos autores, ACOSTA y VASCONES, constituyen una excepción dentro de la evolución de la escuela española con ~~posterioridad~~ a VITORIA, pues, como se ha visto, la corriente que se ~~le~~ impone es la que niega que sea legítimo el título de la natural sociedad y comunicación, o, al menos, lo ~~se~~ somete a amplísimas limitaciones que lo hacen muy problemático, todo ello como consecuencia del dogma de la soberanía estatal, que cada vez va jugando un papel más transcendental dentro de la comunidad internacional.

En esa misma línea general está SUAREZ. Este autor, aunque no se ocupa en detalle de la cuestión, reconoce el derecho de comercio, como introducido por el derecho de gentes, y no por el derecho natural, concluyendo de ello que si la libertad de comercio "se prohibiese sin causa razonable, se violaría el derecho de gentes" (18).

En consecuencia, basta que haya causa razonable para que pueda prohibirse ese derecho y para que no haya título ~~legítimo~~ para intervenir. Por supuesto, que si la negación es sin causa razonable podrán hacer una justa causa de guerra, sin embargo, esta posibilidad es muy remota, pues no hay duda, dada la concepción del Estado de SUAREZ, que todo Estado, en función del interés nacional, encontrará causa razonable para la prohibición, dejando desprovistos de todo valor al título. SUAREZ, pues, ha de incluirse entre los negadores de este título vitoriano, y ello por su concepción de la soberanía estatal.

Lo mismo se ha de decir de FREITAS, que en este punto sigue la doctrina de MOLINA, ocupándose ampliamente del tema.

De acuerdo con ello, después de reconocer que el derecho de comunicación y de comercio son de derecho de gentes, y no de derecho natural, afirma que, en virtud de la soberanía estatal, Todo Estado puede negar dentro de ciertos límites lo que pertenece al derecho de gentes en el interior de su marco territorial, sin que haya por ello título legítimo para intervenir. En definitiva dice, después de haber aceptado expresamente la opinión de MOLINA, que "rechazarse debe, por ende, la opinión de Victoria y Gil, quienes... resu~~l~~ven que no puede el soberano sin causa legítima negar a los extranjeros el derecho de venir a su territorio ni el de comerciar con sus súbditos..." (20). La negación del derecho de comunicación y de comercio no da lugar, pues, a una injuria, y no produce, por lo tanto, justa causa de guerra.

Sin embargo, FREITAS matiza esa afirmación absoluta en orden a dejar más clara su doctrina sobre los derechos de los portugueses. Así, dice que es necesario distinguir tres situaciones diferentes.

El tránsito inocuo por un país extranjero, que "es libre y debido de derecho, hasta el punto que, de ser negado semejante paso, puede con justicia quien lo hubiere menester abrirsele~~m~~ por las armas..." (21). Se trata de un supuesto distinto al derecho de comunicación y, en consecuencia, no tiene aquí aplicación su afirmación primaria.

Lo mismo sucede en el segundo supuesto que distingue: "cuando un extranjero padece extrema necesidad, o a lo menos grave, de usar de alguna cosa, lícitamente no se le puede impedir su uso..." (22).

En el tercer supuesto, por el contrario, el del derecho de comunicación y del comercio, sí tiene plena cabida su afirmación primera de que un Estado puede negarlo sin que se produzca por ello justa causa de guerra (23).

Con todo, planteado el caso de los portugueses en la India, admite un supuesto en el que el derecho de comunicación y de comercio puede constituir título legítimo. Es el supuesto de que haya derechos adquiridos cuya violación sí da lugar a una justa causa de guerra. Empero, este caso escapa al derecho de comunicación, que no es, en definitiva, el que da lugar a la causa justa. Pero veamos sus palabras que expresan perfectamente esto que decimos: "Será preciso distinguir, empero, entre los extranjeros ya admitidos al comercio y a quienes una vez se les otorgó hospitalidad,

y los extranjeros que aún no han sido recibidos en el territorio; pues en el primer caso, para su expulsión del derecho ya adquirido debe mediar justa causa y cata aquí la justicia que asiste a los Portugueses para guerrear en la India; porque después de que allí fuimos recibidos mediante alianzas de paz y amistad, al pretenderse ahora expulsarnos con dolo, fraude y asechanzas, no hacemos sino vengar injurias, traiciones alevosas y rapiñas. Pero en el segundo caso, no se requiere causa alguna..." (24).

FREITAS entra de lleno en la línea de los negadores del título de la sociedad natural y comunicación.

Otros autores que niegan dicho título son ROA DAVILA (25) y SILVA (26).

Vemos, pues, que, en definitiva, el título de la sociedad natural y comunicación es típicamente vitoriano, y que no constituye su afirmación la característica general de la escuela, sino que es más bien una excepción dentro de la misma. Y es que la concepción de la comunidad internacional que elabora VITORIA es demasiado idealista para ser aceptada por hombres que están viendo a diario la constitución de una sociedad internacional en la que es la soberanía estatal el principio máximo. Enfrentados así en sus construcciones teóricas con una realidad internacional concreta deducen de ella las características de aquella. Al mismo tiempo, tal negación respondía perfectamente a los intereses estatales, pues la admisión de ese título equivalía a abrir la puerta a un peligroso intervencionismo en los asuntos de cada Estado. En tales circunstancias, era lógica su no admisión.

Empero, esa misma no admisión, en cuanto se hacía extensible a los pueblos infieles, demostraba el carácter igualitario con que concebían en principio los derechos y deberes jurídico-internacionales de los Estados, fieles o infieles, que integraban la comunidad internacional.

b) El derecho de intervención en defensa de los inocentes

. Al analizar el título de los pecados contra la naturaleza se vió como, si por sí solo este título era negado por la generalidad de los autores de la escuela española, empero, en cuanto implicaba o suponía el que esos pecados contra la naturaleza se materializaran en una injuria, en crímenes contra la humanidad, se consideraba como título para intervenir, pero no ya por los pecados contra naturaleza que como tales no conferían ningún derecho de intervención sino por existir otro título como era la intervención por razón de humanidad, la defensa de los inocentes.

Si en el anterior título legítimo de VITORIA, el de la sociedad natural y comunicación, observamos como gran parte de la escuela lo negaba, en este otro de intervención en defensa de los inocentes ~~la comunidad~~

la unanimidad en su legitimidad es absoluta. Sin embargo, esta unanimidad en el principio se va a quebrar llegado el momento de su aplicación práctica, pues hay autores, como SOTO, CANO, LAS CASAS y ACOSTA, que niegan la justicia de su aplicación respecto de los indios, alegando que se seguirían mayores males que el mal que se pretendía erradicar.

Pero analicemos brevemente cual es el fundamento teórico de este título en la mayoría de los autores, para después pasar a exponer la doctrina de cada uno en concreto.

Este, como otros títulos, supone la unidad sociológica del género humano. Sin partir del concepto de sociedad del género humano, e históricamente del de sociedad internacional, no puede concebirse este título, pues es ahí, en esa unidad sociológica, donde encuentra el fundamento de la jurisdicción. Todos los ^{aparecían} ~~pue~~ ~~blos~~ ~~del~~ ~~orbe~~ ~~aparecían~~, así, como responsables de su garantía y protección. El principio de la sociabilidad universal y de la caridad aparecían de nuevo en la base de la concepción internacionalista de la escuela.

Supone, igualmente, la existencia en el hombre de una serie de derechos inviolables, a los que la persona humana tiene derecho, independientemente de su reconocimiento o negación por el Estado.

Supone, en definitiva, que los Estados, como comunidades políticas, son responsables de los crímenes contra la humanidad que se cometen dentro de su jurisdicción.

De esta forma, los crímenes contra la humanidad se presentaban como un atentado contra el orden natural y humano, como una agresión contra los derechos fundamentales de la persona y de los pueblos, que injustamente eran privados de los mismos. Se presentaban, en suma, como un ataque contra inocentes.

Pero si el sujeto inmediato es un pueblo o un hombre, el sujeto último de la agresión es la humanidad como un todo. De ahí que la protección corresponda a todo el género humano.

La intervención en defensa de los inocentes, la intervención por razón de humanidad, era un derecho que pertenecía a cualquier Estado, porque en virtud de la solidaridad e interdependencia entre todos los pueblos, cualquiera de ellos podía repeler la agresión que se hacía a todo el género humano. Los Estados aparecían de esta forma como órganos de la sociedad internacional.

Sin embargo, y a pesar de ser un derecho de todos los Estados de la comunidad internacional, podía este derecho quedar vinculado específicamente a un Estado en particular, bien fuese por la elección que los pueblos oprimidos realizasen, bien por la comisión que el Papa podía hacer en este sentido. Era, en concreto, el caso de España en las Indias.

Empero, el derecho de intervención tenía unos límites precisos que venían dados por la propia función que lo originaba. Si lo que perseguía era la defensa de los inocentes, tal derecho no podía en ningún caso ser un pretexto para conquistar y someter nuevos pueblos, lo que no impedía que secundariamente, y como único modo de hacer efectiva esa defensa, pudiese producirse ese resultado. También venía limitado en aquellos supuestos en los que la intervención provocase mayores males y daños de los que se proponía corregir. Era el principio de la proporcionalidad tan caro a toda la escuela española.

Finalmente, queremos señalar el carácter civilizador y tutelar que tiene este título en el sentido con que lo desarrollan nuestros autores, pues en la práctica se trataba de una función internacional que correspondía a los pueblos cristianos y civilizados frente a los pueblos bárbaros e infieles, únicos respecto de los cuales se plantea concretamente por los autores que estudiamos la intervención por razón de humanidad, a pesar del carácter general y universal del título.

Constituía, pues, una vía más para la realización del universalismo cristiano-occidental, por cuanto sólo los pueblos cristianos estaban en condición de llevar a la práctica su ejecución. A través de él, la expansión cristiana encontraba un medio legítimo para su irradiación mundial.

VITORIA, en el fragmento De Temperantia, ya se había planteado la cuestión. En este sentido se preguntaba: "Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios, como sucede con los de la provincia del Yucatan, y hasta que grado es lícito..." (27) Su conclusión era que sí: "Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres" (28).

Sin embargo, volverá de nuevo sobre el tema en la relección De Indis, desarrollándolo más en concreto como quinto título legi-

..//..

000130

timo. Así, nos dirá: "Otro título puede ser la tiranía de los mismos gobernantes de los bárbaros o las leyes tiránicas en daño de los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos" (29). El título de intervención por razón de humanidad en defensa de los inocentes se presentaba en todo su alcance.

Aquí no se les castiga por sus pecados contra naturaleza, lo que había negado, sino porque hay una injuria. En el fragmento De temperantia expresamente lo proclama: "Por tanto, la razón en virtud de la cual los bárbaros pueden ser combatidos con la fuerza no es el que el comer carne humana o el sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino el que infieren injurias a los hombres" (30).

El fundamento de este título está en la ley de la sociabilidad natural y en la ley de caridad, que unen a todos los hombres, pues "Dios mandó a cada uno cuidar de su prójimo y todos ellos son prójimos nuestros" (31).

Es así que dice que no es necesario esperar al "preciso momento de ser llevados a la muerte, sino que también se puede intimidar a los bárbaros a que desistan de semejantes ritos; si se niegan, existe ya una causa para hacerlos la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de guerra" (32).

Es también por ello que no es necesario que pidan los inocentes auxilio, "pues es lícito defender al inocente aunque él no lo pida; y aún más: aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la cual no puede ceder su derecho..." (33). En los derechos fundamentales no cabe cesión, "pues no son en esto dueños de sí mismos ni tienen derecho a entregarse a sí ni a sus hijos a la muerte" (34).

Pero como decíamos, el derecho de intervención tiene límites. Primariamente solo puede dirigirse a la defensa de los inocentes: "Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo, al cesar éste no es lícito prolongarla más ni ocupar con ésta ocasión sus bienes o sus tierras..." (35). Lo que no obsta para que, si esa función sólo es posible realizarla conquistándoles y sometiendo al poder de los cristianos, pueda hacerse esto último. Es esto lo que da sentido al título como medio de adquirir el dominio sobre los indios, y es esto lo que VITORIA señala cuando dice: "Y si tan sacrílega costumbre no puede abolirse de otro modo, se puede cambiar a sus jefes e instituir nuevos gobiernos" (36).

Por último, se ha de señalar que VITORIA excluye la autoridad del papa para el ejercicio de la defensa de los inocentes, lo que nos demuestra que el título está basado en el orden natural, y no

en el sobrenatural. Así nos dirá: "Digo, pues, que aún sin la autoridad del Pontifice, los príncipes españoles pueden prohibir a los bárbaros tan nefastas costumbres y ritos, porque tienen de recho a defender a los inocentes de una muerte injusta" (37).

SOTO es de los pocos autores que no ven muy claro este título. Si en principio parece que lo acepta, por cuanto en los casos de crímenes contra la humanidad señala que la intervención armada parece venir impuesta por el derecho natural, no se atreve, sin embargo, a afirmar sin más su existencia, inclinándose en todo caso porque primero se intente la evangelización pacífica (38).

Con todo, más tarde, en su tratado Iustitia et Iure, es más explícito, a pesar de que se remite a su obra perdida De ratione promulgandi Evangelium. Aquí ya parece aceptar la opinión de VITORIA, aunque propiamente se refiera al título de barbarie, cuando proclama que "podemos retener por la fuerza y someter al orden a aquellos que, como las fieras, andan errantes sin tener respecto ninguna a las convenciones del derecho de gentes, sino que invaden lo ajeno por donde quiera que pasan. Pero acerca de esto se habla más extensamente en nuestra obra De ratione promulgandi Evangelium ..." (39).

Por el contrario, CANO va a volver a la línea vitoriana, estableciendo explícitamente como legítimo el título que nos ocupa. Así en sus Comentarios a la Secunda Secundae dirá: "No sólo la injuria inferida a los propios ciudadanos es causa de guerra justa, sino la injuria inferida a los inocentes o a los aliados..". El ejemplo que pone es de lo más significativo en orden a demostrar nos el carácter universal con que concibe el título, pues considera que si el rey de Francia fuese muy cruel con sus ciudadanos y de ello no hubiese duda, el rey de Inglaterra podría hacerle la guerra en defensa de los inocentes (40).

Pero es en su obra De dominio indiorum donde más en detalle desarrolla su teoría, siguiendo las consideraciones que ya hizo VITORIA. De acuerdo con ello proclama: "Por razón de los crímenes contra la naturaleza con los que se hace una injuria a los inocentes, pueden ser atacados tanto los cristianos, como los paganos" (41). CANO, como vemos, insiste de nuevo en el sentido universal del título, cosa que en los demás autores queda en un plano secundario, por cuanto es respecto de los infieles que lo desarrollan principalmente.

Además, el autor recalca el alcance del título, señalando un límite preciso en su ejercicio armado. La intervención sólo puede extenderse hasta donde lo exija la defensa de los inocentes, no más lejos, debiendo adecuarse a éste fin los medios empleados.

Es la limitación que más tímidamente desarrollaba VITORIA. Sus palabras son, sin embargo, clarísimas: "Pero adviértase que no es este un título de justicia, sino de caridad; no para agredir, sino para defender; no podremos, por lo tanto, ir más allá de lo que sea necesario para este fin. Si, pues, podemos apartarlos con palabras de estos crímenes, de ninguna manera podemos apartarlos por la fuerza y la coacción. Segundo, se sigue que si no hay otros títulos, no se puede retener más tiempo a los mismos bárbaros del que sea necesario para la defensa" (42).

CANO, a pesar de aceptar plenamente el título, se acerca a SOTO, cuando prefiere utilizar los medios pacíficos a los violentos para eliminar los crímenes contra la humanidad.

LAS CASAS, continuando con el punto de vista de CANO, va incluso más lejos. Si en Aquí se contiene una disputa o controversia, es decir, en el sumario que hizo SOTO de su polémica con SEPULVEDA, establece como sexta causa, por la que la Iglesia tiene derecho a hacer la guerra a los infieles, la defensa de los inocentes, diciendo: "El sexto, para librar a los inocentes, no por aquella razón: quod uniuersique mandatum est de proximo suo, ni por sus pecados contra la ley natural, sino por ser los inocentes de la ley divina en comendados a la Iglesia, y ella tener cuidado de su protección." Inmediatamente procede a limitar el derecho a hacer guerra por esa causa. Así establecerá: "Empero añadió que si esta defensa no se puede hacer sino por guerra, mejor es disimular la tal protección, porque de dos males, el menos se ha de escoger; y mucho mayores son los daños que se siguen de la guerra a muchos mas inocentes, que no que algunos pocos inocentes mueran" (43).

Esta limitación de la guerra para defensa de los inocentes, optando por la erradicación de esos crímenes por medios pacíficos y no por la fuerza armada, dados los mayores males que de ella se derivan, aparece aún más clara en la undécima replica que hace a las objeciones de SEPULVEDA, al decir: "Porque desde entonces es injusta la tal guerra... Así es el caso de las Indias, que no hay necesidad alguna de mover guerra. Porque para quitar y extirpar los vicios que tienen los indios de matar para sacrificar hombres, que era en pocas partes (y aunque fuera en muchas), con sola la predicación del Evangelio, y no con guerras crueles muy facilmente se les quitan. Y por tanto, como haya certidumbre moral que hay entre ellos infinitos inocentes, como son innumerables niños y mujeres y adultos que no conocen aquellos vicios ni los aprueban, sin pecar mortalísimamente y obligación a la restitución de todos los daños, es imposible por la causa que dice el doctor hacerse la guerra" (44)

LAS CASAS, pues, aunque admite en abstracto el título, en la práctica lo rechaza. Independientemente de lo anterior, se ha de notar que cuando el autor acude a la fundamentación de es te título, al hablar del sexto caso en que la Iglesia puede hacer la guerra, en vez de fundarlo como el resto de la escuela en la sociabilidad natural y caridad entre todos los hombres, lo hace en un mandato de Dios a la Iglesia, confundiendo así el carácter espiritual de la misión de la Iglesia, que no incluye ese derecho natural y humano que es la defensa de los inocentes. LAS CASAS, en consecuencia, desconoce el verdadero carácter del título que trata.

Por el contrario, COVARRUBIAS, en su admisión del título, va más lejos que CANO y LAS CASAS.

Su principio es claro: "Puede ser la tercera causa de guerra justa contra los indios para auxiliar a los inocentes que son muertos e inmolados todos los años a los ídolos" (45).

Su fundamento es idéntico al de los autores anteriores, la unidad del género humano, la sociabilidad humana: "Estos son pro jimos, porque, según opinión común, todos los hombres son prójimos entre sí, y podemos, aún más, estamos obligados a ayudar al que muere cuando sufre una injuria de otro, si podemos lograrlo fácilmente... Todos estos indios que, inocentemente, todos los años son inmolados y muertos están pidiendo tácitamente auxilio de todos los hombres; y aunque no lo pidan, estamos obligados y podemos ayudarlos" (46).

La consecuencia era evidente: "Los españoles, por tanto, pue den lícitamente declarar la guerra a los indios y hacerles la gue rra con toda justicia para alejar la injusticia de estos inocentes y para evitar esta clase de homicidios". El mismo autor, bus cando la conciliación entre posturas en otros puntos contrapuestas, añade: "Prueban amplia y maravillosamente esta tesis Francisco de Vitoria en la Relección sobre las Indias, y Ginés de Sepulveda, en su libro de la justicia de la guerra contra los indios" (47).

Empero, establece un límite. El título sólo es válido respe to de los indios que cometen crímenes contra los inocentes, no contra los demás (48). No podía aplicarse indiscriminadamente en las Indias.

Finalmente, se ocupa con carácter general, respecto de todas las justas causas de guerra contra los indios y, en consecuencia, respecto de la intervención en defensa de los inocentes, de la cuestión de si es necesaria una declaración solemne de guerra.

En este punto considera que puedo justamente omitirse la deffidatio, cuando se supone que probablemente en nada ha de aprovechar para la corrección de los bárbaros, pues de otra forma se daría tiempo al enemigo para preparar una defensa injusta. En todo caso estima que basta la intimidación "a que ponga remedio a aquellos males y se abstenga de la causa de tales injurias" (49).

En la misma línea está CARRANZA. Distingue este autor dos formas de atentar contra la ley natural. La primera, que no hay derecho a reprimir por la guerra justa, es la que consiste en una lesión de la ley natural sin daño del prójimo. Son los pecados contra naturaleza, que suponen una ofensa directa a Dios, y sobre los cuales ni los príncipes cristianos, ni el Papa, tienen jurisdicción. La segunda, es la que da lugar, por el contrario, a un título legítimo de intervención, pues se trata de una lesión de la ley natural con daño de otras personas. Aquí hay una injuria, ya a personas, ya al Estado y, por lo tanto, causa justa de guerra. En este sentido dirá, refiriéndose a la segunda forma señalada de no guardar la ley natural: "una que al no guardarla obren en perjuicio de la persona; por ejemplo, comiéndose unos a otros sacrificándose. En este caso, los tales pueden ser obligados a guardar la ley natural. El Cesar tiene este título para atacar a los indios." (50) Se trataba, pues, de una intervención por razón de humanidad en defensa de los inocentes.

No va a ser otra la doctrina de PÉREZ, quien proclama que "si los paganos por dondequiera, tienen costumbres de fieras y como por ley, es decir, si cometen pecados contra la naturaleza, especialmente contra los prójimos, pueden ser castigados por la guerra después de una legítima intimación. De esta manera pueden ser castigados por la guerra los que matan hombres para comerlos, como son los caníbales entre los indios. Probamos la tesis. Esta guerra es en defensa de los inocentes" (51). "Se deduce de esta conclusión que si en una provincia hay costumbre de sacrificar a los hombres, si son inocentes, es decir, que ^{no} son dignos de muerte por otros motivos, aunque voluntariamente acepten la muerte, se les puede hacer la guerra después de una intimación legal..." (52).

Este derecho de intervención en defensa de los inocentes existe incluso cuando un príncipe tiraniza a sus súbditos impidiéndoles guardar la ley natural, no sólo en los casos de antropofagia y sacrificios humanos, pues el mismo autor nos dice que "si una provincia empieza a deslizarse hacia la idolatría, queriéndolo el soberano, cualquier príncipe puede hacerles la guerra después de una intimación legal. Se prueba, porque cualquiera puede defender a los inocentes y a los que quieren guardar la ley natural..." (55)

El título de intervención no es la idolatría en si, sino la proyección social que tiene, en cuanto hay una injuria a inocentes. Surge así, al igual que con la antropofagia y sacrificios humanos, una causa justa de guerra, los crímenes que se cometen contra la humanidad.

Esta intervención puede hacerse, dado que hay un ataque contra la humanidad, por cualquiera. No es necesario que el pueblo oprimido llame en su auxilio a un príncipe: "aunque expresamente no sea llamado, puede el otro soberano prestarles su ayuda, porque interpretativa y formalmente se le llama. Esto es claro por el uso de todos los pueblos" (54)

Sin embargo, el título de intervención está sometido a unos límites, como vimos en la mayoría de los autores, aún en el caso de que fuera legítimo, pues, como dice el autor, "primero, hay que guardar las reglas de la prudencia, segundo, que no se sigan mayores males al prójimo de aquella guerra que del sacrificio" (55). "En conclusión hay que obrar con benignidad y mucha suavidad con los hombres que hacen sacrificios..." (56)

Los principios de la escuela se repiten.

SEPULVEDA no se aparta, en este punto, un ápice de la doctrina vitoriana que repiten los autores de la escuela. Aunque sus presupuestos teóricos no sean idénticos, su desarrollo de este título no se diferencia en nada.

En este sentido se pregunta: "¿Quién que sea piadoso puede negar que es obligación del príncipe justo y religioso el librar a tantos hombres inocentes de tan gravísimas ofensas?" (57). A lo que contesta que "no sólo la infidelidad, sino también los increíbles sacrificios de víctimas humanas y las extremas ofensas hechas a pueblos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos y el impio culto a los ídolos constituyen causas justísimas para hacer la guerra contra estos bárbaros..." (58).

Más adelante, al hacer Leopoldo un resumen de las justas causas expuestas por Demócrito dice: "La segunda causa que has alegado es el desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza, y además el evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios, que es lo que más provoca su ira sobre todo con ese rito monstruoso de inmolar víctimas humanas. Después te referíste a algo que a mi juicio tiene muchísima fuerza y peso, para afirmar la justicia de esta guerra, a saber: el librar de graves injurias a muchísimos

inocentes mortales a quienes los bárbaros todos los años inmolaban, y has demostrado que todos los hombres están obligados por ley divina, si les es posible, a librar de tales injurias a cualquier persona" (59).

La razón en la que fundamenta este título es la misma que hemos visto repetirse en los demás autores, la sociabilidad natural, el que son crímenes contra el género humano, el que los hombres son prójimos unos de otros. De acuerdo con ello dice: "Pues es doctrina común de los teólogos que todos los hombres son prójimos unos de otros, con razón de esa sociedad, que, como hace poco decía, se extiende amplísimamente entre todos los hombres... Así, pues, el prestar auxilio al prójimo o al compañero.. es una obligación que todos los hombres tienen..." (60).

Es el mismo argumento que va a repetir VAZQUEZ DE MENCHACA: "Porque habiendo la naturaleza establecido entre todos nosotros cierto parentesco, sería vergonzoso, inhumano y criminal, el que el hombre no prestara auxilio a su semejante al verle en peligro o víctima de la injusticia. De aquí nace el que estemos obligados, según el común sentir de los doctores, a amonestar a un semejante que delinque contra otro hombre...; y así todos los hombres llevados del impulso de la naturaleza descamos, y aún tenemos por deber, según el derecho natural y aún según el derecho positivo, el socorrer al que se ve necesitado de nuestro auxilio.." (61).

De acuerdo con esta doctrina considera errónea la opinión de SOTO, conforme a la cual, caso de que un príncipe actúe tiránicamente, los ciudadanos no tienen otro recurso que pedir a Dios su enmienda: "porque atendido el derecho natural, es incumbencia de todos los restantes príncipes del mundo, el acudir en apoyo y auxilio de aquel pueblo, víctima de la tiranía..." (62).

Aunque no se refiere expresamente a los indios, sino que plantea la cuestión en términos universales, prescindiendo de la división entre fieles e infieles, su doctrina es la misma de toda la escuela.

En MOLINA se repiten iguales principios.

Admite plenamente el título de intervención en defensa de los inocentes: "Es lícito impedir a estos infieles y a cualesquiera hombres los pecados que supongan injuria para los inocentes. Y si no quieren abstenerse de ellos, será lícito declararles la guerra por esta causa, persiguiendo el derecho bélico, sin necesidad de autorización alguna del Sumo Pontífice. Por ejemplo, si sacrifi-

can a los inocentes o les dan muerto, para alimentarse de sus carnes, o de cualquier otro modo injustamente los asesinan o los oprimen con leyes tiránicas, vejándolos de cualquier modo que sea. Así lo confirman Vitoria (...) y otros" (63)

Y ello puede hacerse por cualquiera, pues todos somos prójimos: "Puede probarse, porque Dios nos ha mandado a todos preocuparnos del prójimo...; luego cualquiera puede, por derecho natural, defender a los inocentes de la tiranía y de la opresión, lo cual toca especialmente a los príncipes". Para ello no es necesario esperar a que sean muertos, sino que puede actuarse, declarando la guerra si fuese necesario, para defensa de los inocentes y abrogación de las leyes inicuas, daponiendo incluso a sus príncipes. Tampoco se exige que pidan ayuda, pues se puede actuar aún contra su voluntad (64).

Son las mismas consideraciones vistas en los autores anteriores y especialmente en VITORIA, a quién sigue casi al pie de la letra, como lo demuestra también el límite que establece a esa intervención: "Observése, no obstante, que como esta guerra no se declara para recuperar algo nuestro ni para vindicar las propias injurias, sino sólo para auxiliar a los inocentes, en cuanto son prójimos del que declara la guerra, no será lícito a éste apoderarse de los bienes del adversario más allá de lo necesario para pagar los gastos de la guerra, la reparación de las injurias y daños, si alguno se recibiere en la guerra, y el justo premio de su labor y trabajo, pues no están obligados a exponerse gratuitamente, empleando en ello trabajo o industria... Entiéndase esto al menos que con venga al bien de estos inocentes y de su Estado que los atacantes adquieran el total dominio de estas regiones, lo cual de hecho ocurrirá muchas veces" (65).

La aceptación de la defensa de los inocentes como título legítimo aparece también en ACOSTA. Sin embargo, este autor, al igual que sucede con SOTO, CANO y, especialmente, LAS CASAS, va a limitarlo totalmente en su aplicación práctica, por cuanto considera que en general son mayores los daños que se derivan de la guerra por este título que los beneficios.

En principio, y refiriéndose a la opinión de muchos teólogos ilustres, que afirman que, si las costumbres y leyes de los indios son tan tiránicas, que matan a los inocentes, sacrificándolos a los ídolos y comiéndosclos, hay justo título para hacer guerra contra los indios en defensa de los inocentes, concluye: "Así han discurrido ellos; y no pretendo contradecirles sabiendo que es causa justa de la guerra la fe, y que ésta se ha de mantener con quién se acoge a nosotros ofendido por quién tiene más poder. Y defender a un inocente de la muerte, aunque calle él, clamando como clama la naturaleza, nadie habrá que lo niegue a quién pueda socorrerlo, antes se lo tendrá por muy encomendado. Quede, pues, establecido que es justa causa de hacer guerra a los bárbaros homicidas la defensa de los inocentes" (66).

Pero esta aceptación abstracta del título la someto radicalmente a revisión en su aplicación práctica, llegando, en definitiva, a negar que la defensa de los inocentes sea justa causa de guerra contra los indios. En este sentido dice: "Más esta doctrina, aunque sutilmente discurrida, es en la práctica de poca utilidad. Porque por un lado se ha de prestar esta ayuda al inocente con el menor daño del agresor y, por tanto, no será lícito quitar a los bárbaros el dominio o la vida, si pueden ser contenidos por el temor o por alguna sujeción; y por otro es inútil querer defender a quienes con la defensa se ocasiona mayor mortandad. Y consta abundantísimamente que más vidas sin comparación han consumido las guerras de indios que ninguna tiranía de los bárbaros. Por lo cual, hablando moralmente, con dificultad o, por mejor decir, nunca se podrá alegar la defensa de los inocentes, como causa de guerra contra los indios" (67).

La influencia de LAS CASAS es evidente.

Volviendo a la corriente dura en la aplicación de este título encontramos a ROA DAVILA, quien repite los argumentos clásicos, generalizados desde VITORIA.

De acuerdo con ello, dirá: "La cuarta regla para conquistar justamente el poder sobre estados y territorios será esta: Puedo adquirirse justamente el poder sobre un estado o territorio cual quiera para defensa de ciudadanos inocentes frente a violaciones del derecho natural, siempre que no se pueda reprimir a los agresores, sino ocupando su territorio o si después de examinada la situación no se advierten otros medios para reducirlos. Sea la prueba: la caridad y amor al prójimo inclina a todos los hombres a favorecer a sus semejantes... La razón es que todos formamos una unidad por ser partícipes de una misma naturaleza; y en consecuencia, en virtud de la ley natural de la caridad debemos ayudar a los demás siempre que podamos, para que no perezcan.." (68).

En esa misma línea, aunque entendiendo la defensa de los inocentes en un sentido muy amplio, esta SUAREZ.

Así, establece el principio general de que "toda república tiene/poder para defender a los inocentes que sufren injurias graves de los que tienen más poder" (69).

Principio general que aplica, por supuesto, a los casos de sacrificios humanos: "En defensa de los inocentes es lícito atacar a estos infieles para que no sacrifiquen niños a sus dioses.

Esto es lícito según la ley de la caridad... Concedo más todavía. Se puede atacar no solamente para salvar a los niños, sino también a los adultos, aunque ellos mismos den su consentimiento y quieran ser sacrificados a los ídolos" (70)

Pero también lo aplica a los casos en que los príncipes traten de obligar a los súbditos a practicar la idolatría (71), o, queriendo los súbditos recibir la fe de Cristo, los príncipes lo impidan, o injurien a los cristianos (72), pues considera que aquí también se actúa en defensa de los inocentes, lo que no excluye que se den, al mismo tiempo, otros títulos legítimos de intervención, como son el derecho de misión y el derecho a proteger a los súbditos cristianos de un príncipe infiel, títulos estos de orden sobrenatural.

Con todo, quizá lo más interesante de SUAREZ, respecto de este título, es la reciprocidad con que lo establece respecto de los pueblos infieles que adoran a un único Dios, y ello por tratarse, como expresamente dice, de un título de orden natural. En este sense proclama que "no es exclusivo de los cristianos, sino que los es común con los infieles que dan culto al único Dios" (73), pues "todo esto está fundado en el derecho natural que en su debida proporción puede aplicarse en cierto modo a los infieles; porque si algún Estado quisiera adorar al único Dios y guardar la ley natural u oír a los predicadores que enseñan estas cosas, y si el Príncipe, por la fuerza, impidiese hacerlo, de aquí nacería un título justo de guerra para otro Príncipe, aunque no sea cristiano y se guie solamente por la razón natural; porque aquella guerra será justa defensa de inocentes. Del mismo modo, si algún Estado adora al único Dios y guarda la ley natural, pero otro practicara la idolatría y viviera contra la ley natural, entonces éste tendría derecho a enviar hombres que enseñasen la ley y los librasen de sus errores. Y si se impidiese esto por la fuerza, justamente podría hacer la guerra; primero, porque este derecho es muy conforme a la naturaleza; segundo, porque en este caso se mezclaría la defensa de los inocentes..." (74).

La admisión del título es, como se ve, general. Ningún autor lo niega. Lo más que hay es la negación de su aplicación práctica.

A los autores citados habría que añadir muchos otros, entre ellos, a Fray Miguel de ARCOS (75), Gregorio LOPEZ (76), MOTOLINIA (77), Fray LUIS DE LEON (78) y BAÑEZ (79).

c) La libre elección.

Este título, desarrollado por VITORIA, es un título de adquisición del dominio que, en principio y salvo coacciones externas

al mismo, no tiene la proyección bélica que es connatural a los restantes títulos legítimos que venimos estudiando. Es un título que tiene su aplicación en aquellos casos en que los españoles se encontrasen en las Indias con pueblos infieles respecto de los cuales no hubiese causa justa alguna para proceder a su sometimiento mediante el derecho de la guerra. En tal situación sólo median te la elección voluntaria, que los indios hiciesen de los soberanos españoles como legítimos príncipes suyos, podían las Indias pasar/a poder de España. Sólo a través de la cesión de soberanía podían, en esas circunstancias, ser los reyes de España legítimos soberanos.

Este tercer título natural de VITORIA no es sino la otra cara, la auténtica, la verdadera, de lo que el autor había considerado como el sexto título ilegítimo, la elección voluntaria. Entonces, vimos como VITORIA negaba la legitimidad de tal elección en función de que consideraba que en aquel título, tal como lo alegaban los españoles, no había existido una elección libre y verdadera, pues se habían producido vicios del consentimiento, como eran la ignorancia y el miedo, y no se había contado con la voluntad conjunta y constituyente de los súbditos y príncipes infieles, con lo que la cesión de soberanía no era válida. (80). Ahora, sin embargo, el autor, que no negaba entonces que el título de la elección voluntaria pudiese ser válido, va a desarrollarlo en esa manifestación legítima que tiene, con las condiciones necesarias para ello.

El sentido de sus palabras es radicalmente distinto: "Otro título puede ser la verdadera y libre elección, a saber: Si los bárbaros mismos, comprendiendo la prudente administración de los españoles y de su humanidad, libremente quisieran, tanto los príncipes como los súbditos, tener y recibir como soberano al rey de España. Este podría ser, y sería título legítimo y aún de derecho natural" (81).

Para VITORIA la elección sólo puede, por lo tanto, ser legítima si reúne tres requisitos. Primero, ser voluntaria, realmente querida por los pueblos infieles convencidos de las ventajas del régimen español y no coaccionados por los soldados. El temor desaparecía en consecuencia. Segundo, ser verdadera, es decir, exenta de toda ignorancia, sabiendo los bárbaros perfectamente a lo que se sometían. Tercero, realizada con el consentimiento conjunto de los príncipes y de los súbditos, pues la falta de uno de ellos invalidaba la elección.

El fundamento de este título era natural, reposaba en la teoría del Estado y del poder que VITORIA había ya desarrollado, y que era común a cristianos y no cristianos. En este sentido dice: "La razón está en que cada república tiene derecho a elegir sus propios gobernantes, sin que para ello sea indispensable el consentimiento de todos, sino que parece ser suficiente el de la mayor parte" (82).

Finalmente, se plantea un caso que desborda el tercer supuesto que exigía para la legitimidad del título, el consentimiento conjunto de los príncipes y de los súbditos. La razón de esto está en que es un supuesto en el que actúan ya factores espirituales, como es el existir una parte de la población convertida a la fe cristiana, que se imponen al orden natural. Señala que "en consecuencia, si en una ciudad o territorio fueran cristianos la mayor parte y quisieran éstos, en servicio de la fe y para el bien común, tener un príncipe cristiano, creo que podrían elegirlo aún contra la oposición de los demás ciudadanos y aún destituyendo a los otros príncipes infieles. Y digo que pueden elegir príncipes no sólo para ellos, sino también para toda la nación..." (83). Aquí ya son razones propias del orden sobrenatural, factores religiosos, los que actúan. Podríamos casi decir que es en virtud de un título de orden sobrenatural que se legitima la elección.

Este título legítimo de orden natural no va a ser objeto de especial consideración por parte de los autores de la escuela española, dado que, conforme a sus teorías sobre la sociedad y el poder, era evidente su legitimidad. Es por ello que no sugcitará ninguna polémica teórica. Se trataba de un tratado de posesión de la soberanía, institución que era totalmente tenida por legítima y cuya realización pacífica no planteaba normalmente problema alguno. Solo la precisión de los requisitos necesarios para que fuese una elección verdadera y voluntaria podía ofrecer cierto interés, por cuanto era respecto de los pueblos infieles que se aplicaba, es decir, solo su realización práctica era problemática.

Vamos, sin embargo, a fijarnos brevemente en algunos de los pocos autores que se ocupan de este título, que VITORIA había ya claramente precisado.

CANO expresamente lo establece como legítimo, recalcando el carácter voluntario que ha de tener: "El quinto título es la elección voluntaria. Si muchos de ellos se pusieran de acuerdo para elegir al emperador por rey suyo; pero hay que tener cuidado de que la elección sea voluntaria y no obligada" (84).

Lo mismo habría que decir de COVARRUBIAS cuando se refiere a la justa causa de guerra que existe, si los indios voluntariamente se someten a los españoles y, sin embargo, hay rebeldes que no lo aceptan. El autor expone el título en su proyección de ejecución armada de un derecho nacido anteriormente por medio de la elección voluntaria, separándose en ello de los demás. Con todo, como es evidente, reconoce el título que estudiamos. Sus palabras son: "Una septima causa de guerra justa puede tener origen en los tratados hechos con los bárbaros. Porque si los mismos indios o la mayor parte del reino por medio de tratados libres llegaran a someterse al imperio de los españoles una vez conocida la buena y prudente administración de los españoles, podrían estos, después de tales tratados, hacer guerra a los rebeldes y reducirlos a su imperio" (85).

Con iguales condiciones que VITORIA lo estima título legítimo SALAZAR, para quién solo a través de él o de la guerra justa puede el rey de España adquirir dominio sobre los infieles. De acuerdo con esto dice: "Y viniendo al primer título, que es por elección, para que lo que por esta vía se hiciera fuese válido según derecho, fue necesario que hubiesen intervenido las condiciones siguientes. La primera, que todos o la mayor parte de los naturales de aquellas yslas hubiesen elegido y tomado por su rey y señor al rey de Castilla y hacerse sus vasallos. La segunda, que si había señor o señores en aquellos pueblos o provincias, viniesen con los demás en ello y consintiesen en la tal elección... Así en nuestro caso, que para que la elección que los naturales de aquellas yslas hubiesen hecho de nuestro rey fuese válida, ni bastó que todos los naturales puestos sin superiores, ni los superiores sin sus súbditos la hiciesen, sino fue necesario que unos y otros se juntasen, y de común consentimiento recibiesen por su rey y señor al rey de Castilla. La tercera, que esto lo hiciesen de su mera y libre voluntad, sin que interviniese fuerza, violencia, temor, engaño, ni ignorancia, sino que sabiendo y entendiendo lo que hacían, y queriéndolo hacer, tomasen al rey de Castilla por su rey y señor, y ellos se hiciesen sus súbditos y vasallos. Todas estas condiciones eran tan necesarias de derecho natural... que faltando alguna de ellas, no puede en buena conciencia serlo .." (86).

ROA DAVILA (87) y SILVA (88) también lo van a señalar expresamente como título legítimo.

d) El derecho de intervención en razón de alianza.

Constituía otro título basado en el orden natural que no presentaba especiales problemas, por cuanto la intervención en razón

de alianza o amistad, en defensa y ayuda de un pueblo que tiene justa guerra contra otro, era algo que unánimemente se consideraba legítimo.

La única dificultad que se planteaba era cuando la alianza se hacía con infieles. Ya vimos como a lo largo de la Edad Media esta fué una cuestión crítica que atrajo repetidas veces la atención de la Iglesia y de los autores en un afán, la mayoría de las veces, de poner coto a las múltiples alianzas con los musulmanes, incluso en contra de otros pueblos cristianos, que los Estados de la cristiandad, y especialmente en la península ibérica, llevaban a cabo. En este sentido, la doctrina general se orientó no tanto a negar la licitud de la alianza con los infieles en cuanto tal, como a ponerla limitaciones. La principal de estas fue la que declaraba ilícita la alianza con infieles que se dirigía contra otros pueblos cristianos, pero no aquella que suponía una ayuda para la cristiandad. Con todo no faltó la corriente doctrinal extrema que negó la licitud de cualquier alianza con los infieles, por los múltiples peligros que ello suponía para la fe.

La escuela española, dada su orientación respetuosa a los derechos naturales de los pueblos infieles y su concepción de una comunidad internacional basada en el orden natural y humano, forzosamente había de desarrollar como legítima la alianza con los pueblos infieles, por cuanto no era sino una manifestación del derecho de natural sociedad y comunicación. Sin embargo, esta alianza realmente no se concibe como título recíproco, ya que no era admisible, dentro de la óptica de la escuela, una alianza con infieles dirigida contra un pueblo cristiano con el peligro que ello suponía para la cristiandad, tanto material como espiritualmente. Aquí, en este punto, razones de orden sobrenatural, como era el derecho de defensa y conservación de la religión cristiana, anulaban ese derecho natural. La cristiandad volvía de nuevo a aparecer, por razón de su religión, en una posición privilegiada dentro de la sociedad internacional.

La demostración de esto la tenemos en el hecho de que los autores, en general, solo se ocupan del supuesto de alianza con infieles que permite a los cristianos adquirir por el derecho de la guerra el dominio sobre otros pueblos infieles, y no del caso contrario, de pueblos infieles aliados de los cristianos que por intervenir junto a estos pudiesen adquirir dominio sobre tierras y súbditos cristianos. Este último supuesto era, como es lógico, inadmisibile para la escuela española.

En términos generales podríamos decir que la alianza con los infieles y el derecho de intervención en función de ella se consideraban como lícita y justo título, siempre que no fuesen en detrimento de la cristiandad y de la fe cristiana. La proble

mática y polémica que desató la alianza de Francisco I con el Imperio turco contra Carlos V son el ejemplo de lo que decimos. De igual forma las palabras de Francisco I dirigidas a Paulo III para justificarse de las acusaciones de Carlos V constituyen un evidente tratado de coexistencia pacífica, como ha señalado PEREÑA (89), cuyas bases teóricas, la unidad del género humano, la sociabilidad e interdependencia natural de todos los hombres y pueblos, son idénticas a las de la escuela española. En definitiva, todo ello nos demuestra que el tema estaba maduro para ser objeto de consideración teórica y que el título que la escuela desarrolla como legítimo no era ajeno, ni con mucho, a la problemática del momento, tanto más cuanto los españoles se habían amparado en ese título para el sometimiento y conquista del imperio azteca.

Sólo la perspectiva desde la que desarrollan el título, desde una cristiandad en expansión y agresiva, y su límite, que no vaya en detrimento de la cristiandad, son puntos que rompen la consideración recíproca de un título de orden natural.

El derecho de intervención por razón de alianza es el séptimo título legítimo de VITORIA, quien sólo lo desarrolla como derecho que los españoles tuvieron y podrían tener respecto de los indios, no viceversa, aunque en sus Comentarios a la Segunda Secundae se refiera a él como justa causa de guerra en general (90).

En De Indis dice: "Otro título puede ser en razón de aliados y amigos. Porque a veces los mismos bárbaros guerrean entre sí legítimamente y la parte que padeció injusticia y tiene derecho a declarar la guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos el botín de la victoria, como se cuenta que hicieron los tlaxaltecas, que concertaron la ayuda de los españoles para hacer la guerra a los mexicanos; tendrían, pues, todo lo que por derecho de guerra pudiera pertenecerles. Que es causa justa de guerra la defensa de los aliados y amigos, no cabe duda, como lo declara Cayetano, porque con toda justicia puede la república pedir auxilio a los extranjeros para castigar a los agresores como puede hacerlo contra los criminales de dentro" (91).

Dos son, pues, las condiciones que establece VITORIA para que este título sea legítimo. Primero, que la guerra de los aliados sea justa, por haberse emprendido, en propia defensa o en función de una injuria recibida. Segundo, que la ayuda armada se preste a petición de los países implicados en la guerra, ya existiesen anteriormente tratados de alianza, ya que, a falta de estos, soliciten esa ayuda.

La consecuencia de esa intervención es una participación en los beneficios surgidos de la guerra, con los cuales se resarcían de los gastos y daños sufridos, al mismo tiempo que castigan al agresor. De esta forma, señala VITORIA, pudieron venir a poder de los españoles parte de las Indias.

Se ha de destacar también que VITORIA considera un caso especial de intervención en razón de amistad y alianza, si bien lo hace como parte de uno de sus títulos de orden sobrenatural, la intervención en defensa de los convertidos. Es a raíz del tercer título legítimo para intervenir en las Indias, aplicándose todos los derechos de guerra, caso de que los convertidos se vieran coaccionados u obligados a volver a la idolatría y, que dice que "no es sólo título de religión, sino de amistad y sociedad humana", cuando nos lo explica: "Pues por lo mismo que algunos bárbaros se convirtieron a la religión cristiana, se han hecho amigos y aliados de los cristianos" (92).

Aquí el título de alianza se basa en la identidad de fe y en los especiales lazos de fraternidad y amistad que se constituyen entre los cristianos. Esta alianza está implícita por el solo hecho de ser cristianos, y se fundamenta en los derechos especiales y exclusivos de defensa y protección de la fe que tiene la cristiandad. De ahí, que si el título en si es de orden sobrenatural, sea al mismo tiempo, en razón de la amistad y alianza establecida, un derecho de orden natural.

El título de alianza y amistad como título de orden natural es establecido también por Fray Miguel de ARCOS, quien dice: "Sy algunos que de su voluntad se an hecho amygos y aliados de los christianos, son maltratados de otros, el Rey de Hespaña es obligado por las leyes de amistad y compañía a bolver por ellos, haziendo guerra a los que los hazen algún agravio, para que sus amigos bivan en paz" (93)

CANO, siguiendo a VITORIA, considera que es justa causa de guerra no sólo la injuria inferida a los propios ciudadanos, sino también la inferida a los inocentes y a los aliados (94). En virtud del título de alianza era, pues, lícito acudir a la guerra para defender a los pueblos amigos injustamente atacados.

Pero CANO, como ha indicado PEREÑA, no se queda ahí. Proclama como principio que la alianza es lícita con los pueblos infieles para hacer la guerra tanto a las naciones cristianas como a las que no lo son, y ello en virtud del principio de sociabilidad universal. Sin embargo, considera que a este principio se impone otro que limita el derecho natural. Es el principio del bien de la comunidad cristiana que se impone al bien particular de un Estado.

Por lo tanto concluye CANO, si la alianza con pueblos infieles no pone en peligro la religion o la comunidad de los pueblos cristianos, sería ilícita. La cristiandad, en virtud de unos lazos más fuertes e íntimos que los puramente naturales, tenía así mayor vigencia que la comunidad universal (95). Las consideraciones primeras a propósito de la escuela se cumplen, como vemos, perfectamente.

La misma doctrina de VITORIA encontramos en COVARRUBIAS, quien se expresa casi con idénticas palabras: "Hay o puede haber una octava causa: Cuando algunos indios llaman a los españoles para que les ayuden contra los indios y bárbaros vecinos con los que están en guerra justa. Pueden entonces los españoles acudir en ayuda de los oprimidos y, en consecuencia, con ocasión de una guerra justa, derrotar enteramente a los tiranos y poner en práctica todas las demás cosas que permite el derecho de guerra. Porque también es causa justa de guerra prestar ayuda a los aliados y amigos..." (96).

Otro autor que se refiere en concreto a este título es PALATINO DE CURZOLA, que dice al respecto: "Otra cabeza de pruebas es la guerra social donde los españoles aliados con r^egulos o repúblicas de indios ganaron provincias i señoríos a otros, que estaban en guerra con los amigos, tanto más que estos cedían de buena voluntad su soberanía a los Reyes de España para lograr la ayuda de los cristianos contra sus enemigos" (97). Debe observarse, que este autor, defensor ultramontano de los derechos de España sobre los bárbaros, no establece condiciones o límites como los autores anteriores.

Mucho más interesante, no sólo por el desarrollo que hace de este título, sino también porque al igual que CANO plantea la cuestión de la alianza con infieles contra otros cristianos, es MOLINA.

Empieza proclamando que es justa causa de guerra la intervención por razón de alianza, si bien como VITORIA, exige el consentimiento del que hace la guerra y que esta sea justa. Así dice: "Otra causa justa de guerra y de poseer por derecho de guerra las tierras de otros la cita Vitoria... y es cuando dos príncipes o naciones hacen la guerra entre sí y aquella parte que tiene la razón en ella basándose en esto llama a otro en su ayuda, con la condición de entregar a su aliado todo o parte de lo que se conquistó en la guerra. Como quiera que puede cualquiera cooperar y ayudar en tal guerra con el consentimiento del que hace guerra justa, ya que no hace otra cosa que cooperar al bien con la autoridad del que puede conferírsela, siendo lícito dicho pacto por los peligros, trabajos, gastos y complicaciones que supone para el aliado, es evidente que todo lo que de este modo adquiriera lo poseerá por título

legítimo ". Esta es la forma, continua, por la que los portugueses ocuparon territorios en la India por derecho de guerra, y la forma por la que los españoles conquistaron las tierras de los mexicanos al ayudar a los tlascaltecas (98).

De acuerdo con lo anterior, para MOLINA no plantea ningún problema el ayudar a un pueblo infiel en guerra contra otros infieles: "En primer lugar nadio duda de que es lícito ayudar a los infieles en guerra justa que tengan contra otros infieles..." (99)

Las dificultades surgen cuando la cuestión es la de si se puede hacer alianza con un pueblo infiel contra cristianos respecto de los cuales se tiene guerra justa. La actualidad del tema, como ya señalamos, era evidente. MOLINA no duda en reconocer que, en principio, es lícita esa alianza con infieles contra cristianos: "De suyo, prescindiendo de las demás circunstancias, ello es lícito, ya que cualquiera puede lícitamente emplear soldados infieles para defenderse justamente, o para recuperar su reino o sus bienes; y del mismo modo, llamar en su ayuda a un Príncipe infiel" (100). Sin embargo, considera que de ordinario ello será ilícito por el peligro que supone para la cristiandad: "Pero accidentalmente, por razón del escándalo y de los daños que puedan seguirse a la Iglesia, si sus enemigos toman de este modo mayores fuerzas contra ellos, devastándolas y llevándose cautivos a sus habitantes, para hacerlos apostatar y cometer otras injusticias, infeccionando a los fieles con sus malas costumbres, por la palabra y el ejemplo, generalmente será ello ilícito y execrabilísimo" (101).

La alianza con infieles contra cristianos no era, pues, para MOLINA, ilícita. Solo por razones accidentales, que escapaban propiamente al orden natural, dejaba de serlo. Los intereses de la cristiandad, tanto materiales como espirituales, se imponían al derecho natural. La reciprocidad de este título empezaba a manifestarse claramente.

Es lo mismo que establece SUAREZ, quien reconocerá en principio como lícita la alianza con los infieles contra los pueblos cristianos, siempre que haya justa causa de guerra y no vaya en detrimento de la religion cristiana o de la cristiandad. Sus palabras son estas: "¿Peca el príncipe cristiano por llamar a su ayuda a príncipes o soldados infieles, o por el contrario, cuando éstos presta auxilio en una guerra que, por otra parte, es justa? Responde que atendiendo a su naturaleza ningún pecado implica esta actuación, porque no se opone a ninguna virtud. Además, ¿acaso no se puede hacer uso en la guerra de la ayuda de las fieras; porque no del auxilio de los infieles? Además se puede lícitamente vender armas a los infieles para una guerra justa; lógicamente se podrá también ayudarles. No obstante, a veces este proceder es con

trario a la caridad, bien por el escándalo público que ocasiona, bien por algún peligro para los fieles o también por falta de confianza en la ayuda de Dios..." (102).

PRETAS tampoco se aparta de esta línea, si bien por el fin político que persigue, se inclina por eliminar al máximo las posibilidades de la alianza lícita de los cristianos con los infieles contra otros cristianos, pues los holandeses lo hacían continuamente en su lucha con los portugueses. En este sentido, sólo concede la licitud de esta alianza, y en principio, en la guerra defensiva pero no en la ofensiva, que era la que llevaban a cabo los holandeses. Dice: "Y aunque se disputa libremente en las escuelas, si será lícito a un príncipe cristiano para su justa defensa, coligarse con turcos e infieles...; pues si bien para defensa de su reino y para recuperar sus territorios parece que podría tal príncipe solicitar el apoyo de los infieles; sin embargo, por razón del escándalo y de los daños que experimentaría la Iglesia de que sus enemigos cobraran mayores fuerzas contra ella, y al entrar en tierras de fieles, o las devastaran, o se llevarán cristianos cautivos, o les hicieran apostatar, o cometerían otros atropellos, y, lo que es inevitable, con sus malas costumbres de palabra y obra habrían de ofender a los fieles; por todo esto Molina y Bonacina, sostienen en general que tal alianza sería deshonorosa en extremo, y además ilícita. No nos extrañará, por tanto, que con mayor razón y por el voto unánime de todos los autores, se niegue la licitud de tales alianzas tratándose de guerras ofensivas..." (103).

Esta opinión tan general en la última época de la escuela no tenía nada de original, pues no sólo en la Edad Media había habido autores que habían proclamado idéntica doctrina, sino que un autor español previtoriano como era ARIAS DE VALDERAS así lo había establecido (104). A pesar de ello, la generalidad con que se manifiesta, incluso con las limitaciones al principio que hemos visto, no deja de ser un dato positivo en el reconocimiento de los infieles en igualdad de derechos jurídico-internacionales con los cristianos.

e) Derecho de intervención tutelar en función de la barbarie de los infieles.

Era el octavo título legítimo de VITORIA, respecto del cual, sin embargo, manifiesta que no está seguro de su legitimidad.

Este título, desarrollado por la escuela desde muy variadas posiciones, encontraba su fundamento próximo en ^{el}estado salvaje, bárbaro, que se encontraban algunos pueblos infieles y en el derecho y deber que tenían los Estados civilizados y cristianos de regenerarlos, trayéndolos a la civilización. Su fundamento remoto, como título de orden natural que era, estaba en el principio de solidaridad humana y en el precepto de la caridad, conforme al cual

existe el deber de ocuparse del prójimo. En última instancia, constituía una manifestación del título general que era la natural sociedad y comunicación.

La complejidad del título, para una exposición concreta de las doctrinas de los autores de la escuela española al respecto, es grande, pues la opinión de cada autor sólo es comprensible en base a sus consideraciones sobre la libertad natural de los bárbaros e infieles y a sus consideraciones sobre la barbarie y las distintas clases de bárbaros que distinguen. Dado que ambos ^{pun}tos fueron tratados extensamente en los capítulos sexto y ~~décimo~~^{octavo} respectivamente, no es ~~que~~ el lugar de volver de nuevo sobre los mismos. Es por ello, que nos limitaremos ahora, partiendo del conocimiento de aquellas cuestiones previas, a desarrollar las opiniones que la barbarie como título de adquisición del dominio político les merece.

Sin embargo, y con el fin de recordar algunos de los puntos más generales, expondremos brevísimamente la línea general seguida en las cuestiones mencionadas por los autores españoles.

Como ya sabemos, la escuela española proclama, prácticamente de forma unánime, el principio de la libertad natural de todos los hombres, admitiendo únicamente la esclavitud como algo establecido por el derecho de gentes, lo que no obstaba, sin embargo, para que estimasen la posibilidad de que hubiese pueblos a los cuales, por su estado de barbarie, se les pudiese considerar como siervos por naturaleza, no porque su condición fuese intrínseca, sino porque accidentalmente se encontraban en aquel estado, del cual podían salir. Ello implicaba que el concepto de servidumbre natural no tuviese nada que ver con la esclavitud legal, por cuanto el posible sometimiento de los siervos por naturaleza a los más civilizados se hacía fundamentalmente en beneficio de los propios siervos, con el fin de sacarlos de su estado, y no en el de los "amos". La admisión de esa servidumbre natural llevaba, así, consigo un evidente sentido tutelar y civilizador, compatible con la libertad natural de dichos siervos.

El segundo factor a tener en cuenta para el análisis del título de la barbarie son las distintas clases de bárbaros que distinguían los autores de la escuela, pues no hay duda que el reconocimiento del título que estudiamos no tiene aplicación general a todos los bárbaros. Recordemos cómo nuestros autores van clarificando los distintos sentidos del término bárbaro, cuya ambigüedad en aquella época era notoria, y cómo en función de cada uno de

esos sentidos distinguen diversos tipos de pueblos. Prescindiendo de los supuestos que identifican bárbaro con no cristiano, bárbaro con el que no habla nuestra propia lengua o no tiene nuestras mismas costumbres, y bárbaro con el que se comporta cruelmente en sus relaciones con otros, tenemos que el sentido que hace referencia a la cuestión que nos ocupa es el que dividía las clases de bárbaros de acuerdo con su estado de civilización. Aquí los autores distinguían diversos grupos dentro del conjunto de los pueblos infieles, respecto de cada uno de los cuales establecían una serie de derechos y deberes. Estos grupos iban desde los pueblos que vivían en estado salvaje, sin policía ni orden de ningún tipo, hasta los pueblos infieles más ordenados y civilizados, como era China

Pues bien, es en base a estos grupos que, con enormes variaciones en cada autor en cuanto a cuales de ellos se podía aplicar la intervención por razón de barbarie, desarrollan sus consideraciones sobre la legitimidad de este título. Cada autor, pues, de acuerdo con su clasificación o concepto de bárbaro, expone su doctrina en este punto.

Por último, y antes de entrar en el análisis concreto, no debemos olvidar que, salvo excepciones, todos los autores españoles reconocen en principio la soberanía política y los derechos públicos y privados de los pueblos infieles, lo que hace que este título, cuando se admita, haya de partir de esos derechos naturales de los pueblos, lo que supone, como apuntábamos al principio, el carácter tutelar y en beneficio de las naciones a las que se aplica con que se le concibe.

El título, que, como decíamos, encuentra su fundamento en la solidaridad humana y en el precepto de la caridad, no había tenido prácticamente desarrollo en los siglos anteriores. Era un título que en un mundo fuertemente influenciado por los valores religiosos, como el medieval, no había podido imponerse. Por el contrario, con los aires humanistas del Renacimiento se va a desarrollar, adquiriendo, a medida que se produce la secularización del pensamiento y de la praxis política, una importancia creciente, hasta el punto de constituirse en los siglos XVIII y XIX en el título fundamental en el que se basa, desde posturas éticas y jurídicas, todo el imperialismo colonial de Occidente. Si en la escuela española esto no se produce tan diáfananamente, no se puede negar, a pesar de las declaraciones independentistas en favor de los pueblos bárbaros, una vez civilizados y cristianizados, que hacen algunos tratadistas como CARRANZA, que en general los intereses materiales derivados del sometimiento de esos pueblos no están ajenos a su admisión por los autores. Si en la mayoría de ellos se recalca el carácter altruista y benéfico del mismo, desarrollándolo en términos de tutela, en el fondo se trataba de un título más por el que, independientemente de la labor tutelar y civilizadora que

España realizase, unas nuevas tierras y pueblos pasaban al dominio político y económico de los reyes españoles.

En suma, tal como lo desarrollan los autores de la escuela, el título de la barbarie descansaba en la aceptación de una jerarquía natural, conforme a la cual los pueblos más capaces y más civilizados, es decir, los pueblos cristianos, tenían el derecho y el deber de dominar a los menos civilizados y más ineptos para el gobierno, en orden a su civilización y propia utilidad, sin que por ello se excluyesen, dados los gastos y peligros que tal labor suponía, beneficios concretos para los pueblos civilizadores. SEPULVEDA, pues, no quedaba tan lejos.

Empero, no van a faltar autores como CANO que nieguen radicalmente ese título.

VITORIA no tiene absoluta seguridad sobre la legitimidad de este título, no tanto, por cuanto dudase del título en sí mismo, que por lo que se deduce de sus palabras parece admitirlo en abstracto, sino porque dudaba de que en los indios se diesen los hechos necesarios para que pudiera aplicarse.

Sin embargo, es evidente que nuestro autor, dentro de sus dudas, se inclina implícitamente por el título de la barbarie, pues, si cuando en la misma reelección trataba de demostrar que los indios no eran amentes, sino verdaderos dueños de sus cosas, pública y privadamente, acudía para ello a describirnos la organización y civilización de los mismos en términos relativamente elogiosos (105), ahora, al plantear la barbarie como posible título, no duda en darnos una imagen de los indios mucho más negativa, lo que indica que, aunque explícitamente no lo diga, en definitiva, planteada la cuestión en términos concretos y con conocimiento seguro y cierto de la barbarie, no dudaría en aplicarles un título que en abstracto parece admitir.

Pero veamos como lo desarrolla. Ante todo, se ha de tener en cuenta que, partiendo del supuesto de que VITORIA admite el título, éste no autoriza a la conquista pura y simple, sino al derecho y al deber de intervenir en el gobierno y administración de los bárbaros en su propio beneficio, pues ya anteriormente había demostrado que el estado de barbarie de los indios no les impedía ser dueños legítimos pública y privadamente. De ahí que la intervención en este caso sólo pudiera hacerse para su utilidad, no para su sometimiento y explotación.

El autor, al mismo tiempo que plantea la duda, expone el título, "Hay otro título que no podría afirmarse con seguridad, pero si discutirse y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos. Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no solo liberales, sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanía y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana" (106).

Es en base a su estado de civilización que se plantea el título. Es desde una postura típicamente paternalista y colonial que se parte, pues se considera que la civilización cristiana con sus valores es la única auténtica civilización. Las demás es de acuerdo con su correspondencia o coincidencia con la cristiana que se enjuician.

Establecidos los hechos que pueden dar lugar a la virtualidad del título de la barbarie, VITORIA, a continuación, nos indica cual es el contenido de los derechos y deberes que se derivan del mismo: "Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar" (107). No es, en consecuencia, un título de conquista, sino que lo que implanta es una tutela sobre esos pueblos atrasados para cuyo fin, su civilización, su utilidad y bienestar, es lícito asumir su gobierno y administración.

Los fundamentos del título son para el autor la sociabilidad universal y el precepto de la caridad que nos obliga a ayudar al prójimo (108). Sin embargo, no deja de aludir, lo que no carece de interés, para justificarlo, a su admisión, ya explicada, de una especie de servidumbre natural, conforme a la cual los más inteligentes deben tutelar a los menos. Así, dice: "Luego de la misma manera podrían ser confiados a la tutela de hombres más inteligentes... también para esta argumentación puede valer lo que se dijo antes de que algunos son siervos por naturaleza. Y tales parecen ser estos bárbaros, que en parte podrían por esta razón ser gobernados como siervos" (109). VITORIA, como ya apuntamos al tratar de la libertad natural, admite, en la línea de toda la

escuela, una servidumbre natural conforme a la cual los más inteligentes deben gobernar y educar a los siervos por naturaleza. El título de la barbarie encuentra, así, en VITORIA, su fundamento en la tesis de la servidumbre natural que tan radical y ampliamente desarrollará SEPULVEDA.

Por último, y como demostración de la aceptación implícita de este título por VITORIA, tenemos el hecho que estableció de que si verdaderamente fuesen esos pueblos auténticos bárbaros, casi como las fieras, no habría dificultad en admitirlo, existiendo entonces no sólo el derecho a intervenir, sino también el deber de hacerlo. Estas son sus palabras: "Sería fácil convencerse de todo esto, porque si todos fueran incapaces, no hay duda de que no sólo sería lícito y muy conveniente, sino que hasta los príncipes estarían obligados a hacerlo, lo mismo que si fueran del todo niños" (110). Y más adelante vuelve de nuevo a la misma idea de su aceptación, siempre que sea en beneficio de los bárbaros: "Lo acepto, (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles" (111).

VITORIA, por lo tanto, admite plenamente la intervención por razón de la barbarie como título legítimo, si bien en el caso concreto de los indios no lo hace expresamente por carecer de auténticas y seguras noticias del estado de civilización de los mismos. Con todo, el fin de la intervención no es castigar una injuria, ni en consecuencia puede aplicarse el derecho de guerra, sino el bien y civilización de dichos pueblos, para lo cual es necesario un régimen tutelar.

SOTO, aunque en lo fundamental sigue los principios establecidos por VITORIA, e incluso admite aún más claramente la servidumbre natural, planteada la cuestión concreta de si la barbarie es justo título de intervención, no duda en negarlo, reduciendo su aplicación práctica a un supuesto excepcional.

Como ya sabemos, SOTO, siguiendo la línea general de la escuela, reconoce que hay siervos por naturaleza, por cuanto los de ingenio más despierto han de tener dominio sobre los más torpes, lo que no significa que sean esclavos, "porque el que es señor por naturaleza, no puede hacer uso para su provecho propio de los que son naturalmente siervos, como si fueran cosas de su propiedad, sino que han de servirse de ellos como de hombres libres e independientes para provecho y utilidad de ellos mismos, instruyéndoles, por ejemplo, y formándolos en las costumbres. Por lo cual tampoco ellos

000777

están obligados a servirle como esclavos, sino con cierta moderación y dignidad natural, a no ser cuando han sido contratados con un salario" (112)

Empero, el admitir la servidumbre natural no significa para el autor admitir el título de la barbarie, pues aunque puedan ser siervos por naturaleza, dado su estado de civilización, ello, como vimos, no les priva de sus derechos naturales y, por lo tanto, de su libertad y dominio. No hay, en consecuencia, derecho alguno para por esta razón someterlos por la fuerza. El título no es en principio legítimo. En este sentido están las palabras de SOTO, cuando, a continuación del texto anterior, dice: "Y con esto se responde satisfactoriamente a aquellos que preguntan si los cristianos en virtud del derecho del dominio natural podemos invadir con las armas los países infieles, los cuales, a causa de la rudeza de las costumbres parecen ser naturalmente siervos. Por esta sola razón no adquirimos derecho alguno sobre ellos, para someterlos por la fuerza, puesto que su inferior condición no les priva de su libertad, como la condición de los que se vendieron, o fueron hechos prisioneros en la guerra. Y como la libertad es el fundamento del dominio, conservan todo derecho sobre sus bienes. Porque Aristóteles no solo colocaba esta servidumbre entre una nación y otra, sino también entre las personas de una misma ciudad y de una misma familia. Hay, efectivamente, entre los cristianos de una misma ciudad siervos por naturaleza, que sin embargo no por esto pueden ser despojados de sus bienes, aunque rehusen obedecer a los que son naturalmente superiores. Y lo que Aristóteles dijo..., que de la misma manera que pueden venderse las bestias, podemos em prender la guerra contra aquellos hombres que han nacido para servir, ha de entenderse que podemos repeler por la fuerza y someter al orden a aquellos que, como las fieras, andan errantes sin tener respeto ninguno a las leyes del pacto, sino que invaden lo ajeno por donde quiera que pasan" (113). A continuación para más precisiones se remite a su obra perdida. La intervención solo se admite caso de defensa o en el supuesto de que se trate de hombres totalmente al margen de cualquier tipo de organización. Se trata de un supuesto excepcional que poco o nada tiene que ver con el título de barbarie entendido en sentido amplio. Algo parecido sucederá con LAS CASAS.

Con todo, no puede ignorarse que la doctrina de SOTO, que no descende al supuesto concreto que le hace a VITORIA proclamar como dudoso el título, no es incompatible de ninguna manera con la admisión de una cierta intervención tutelar pacífica que dejase a salvo la libertad y derechos naturales de los bárbaros, pudiendo llegarse, de acuerdo con su teoría de la servidumbre natural, a una muy tímida tutela política.

000778

CANO sigue la línea negadora de este título, que vimos en SOTO, aunque se ocupa de él con mucho más detalle.

CANO lleva a sus últimas consecuencias la soberanía y derechos naturales de todos los pueblos que integran la comunidad internacional. De ahí su radical conclusión de que todos los pueblos son jurídicamente iguales, de que no hay pueblos ni razas que por naturaleza deban ser regidos por otros.

Si la legitimidad del poder encuentra su fundamento en la voluntad de los hombres, ningún pueblo tiene derecho en función de la civilización, para imponerse a otro sin su consentimiento. La escuela española alcanza, así, con CANO, unas alturas que solo hoy día encontramos.

Veamos, pues, como expresa su doctrina, la más radical de la escuela. Para ello seguiremos el mismo orden que emplea el autor

Las conclusiones que establece son precisas y claras.

Después de señalar que ningún hombre es esclavo por naturaleza, dice: "Segunda conclusión.— Ningún hombre por derecho natural es súbdito de otro hombre...". Ello, en primer lugar, porque todos han nacido iguales. Segundo, porque "ningún hombre es soberano por naturaleza. Ha sido creado [jefe] por los demás". La legitimidad del poder encuentra su fundamento en la voluntad de los hombres. Son, pues, los propios hombres los que se someten a un soberano. Además, concluye a este respecto, que "no habría camino más a propósito para [fomentar] las discordias en el orbe, que el hecho de que un particular más sabio pudiera dominar en virtud de su soberanía al que es inferior. Pues cualquiera de suyo se creería que él era más sabio que los demás" (114). Era su primer principio. Con él empezaba ya a sentar las bases teóricas en las que fundamentaría su negación del título de la barbarie de los infieles. Estos tenían derecho a elegir sus príncipes y sólo a ellos pertenecía esto. Nadie era soberano de otro por naturaleza. La mayor civilización como base de la soberanía de unos pueblos sobre otros quedaba, de esta forma, eliminada.

Esta concreción de la cuestión, que nosotros hemos deducido de sus palabras, es su próxima conclusión. La lógica es aplastante: "Tercera conclusión.— Por una mayor sabiduría y mejor política, ningún Estado tiene autoridad para conquistar a otro Estado... Ahora bien: esta república no tiene autoridad sobre la otra, máxime porque no toda república está obligada a seguir lo mejor; bastaría

que esooja lo bueno" (115). Es la negación expresa del título de la barbarie. La rudeza de un pueblo no era causa suficiente para intervenir en él, sometiénolo al dominio de los más civilizados, ni aunque fuese para utilidad de los bárbaros. Basta que estos vivan dentro de los límites de la justicia, aunque no sigan lo mejor, para que de ninguna forma se los pueda coaccionar. Es decir, solo cuando esos límites se transpasasen y surgiesen otros títulos, defensa de los inocentes, injurias a otros pueblos, derecho de misión, podría intervenirse legítimamente, pero nunca por razón de barbarie. El título, aún en su manifestación más exclusivamente tutelar, quedaba negado.

Con su última conclusión quiere eliminar cualquier duda que pudiese quedar. Para ello alude expresamente al contenido altruista con que lo concebían la mayoría de los autores, afirmando que ni por ese motivo es legítimo: "Un soberano no puede claramente por la fuerza conquistar a los bárbaros para utilidad de estos, aunque algunos juristas lo nieguen por ciertos argumento frívolos. Pues procurar la utilidad de otros es de caridad y no de justicia, si no cuando se debe por razón del cargo; que el rey de Francia ayude a España es por caridad. Más la caridad no tiene fuerza coactiva.. Diré que bien pueden hacerlo, si llamaren ellos para expulsar a los tiranos; de lo contrario, si ellos mismos quieren permitirlo, nosotros no podemos [ayudarlos] . Además, por el hecho de ayudarlos, no tenemos derecho a ocupar sus tierras" (116). La intervención sólo era posible cuando los propios bárbaros llamasen a los españoles, mientras no fuese esa la voluntad del pueblo no había posibilidad para intervenir por razón de su barbarie. Incluso en el supuesto de que los bárbaros pidiesen la ayuda de los españoles, de ninguna forma tendrían por ello éstos derecho a apoderarse de sus tierras. La voluntad soberana de los Estados, fuesen fieles o infieles, bárbaros o civilizados, tenía el mismo valor para todos. VITORIA quedaba ya muy lejos, incluso SOTO. El derecho internacional, en su manifestación más progresista y justa, encontraba en CANO un predecesor.

Sin embargo, CANO no para ahí. Aun quiere ocuparse de los argumentos de los contrarios, interpretando los textos de Aristóteles y Santo Tomás. Para nuestro autor es cierto que los de más bajo ingenio deben ser gobernados por los más sabios, pero, de acuerdo con su tesis de la libertad, no pueden ser obligados a ello. Lo mismo dice respecto a que esa jerarquía en el dominio sea necesaria para la conservación del Estado, considerando que si es de derecho natural, sin embargo, no se los puede obligar. En todo caso eso sería necesario dentro de un Estado. En consecuencia no duda en afirmar: "Vemos perfectamente que los sabios de España gobiernan a los ignorantes; pero niego que los sabios de España deban regir a los ignorantes de los pueblos bárbaros. Hay que considerar todas las circunstancias, porque quizá no convenga una política tan por-

fecta a aquellos hombres necios" (117). Con ello culminaba CANO su construcción. Otras culturas, otras civilizaciones, podían adaptarse mejor a las circunstancias concretas de aquellos pueblos, por haber sido un producto histórico de los mismos.

COVARRUBIAS, sin embargo, vuelve a la línea que seguía VITORIA.

Toda su doctrina al respecto reposa en la admisión de la servidumbre por naturaleza, aunque para utilidad de los propios siervos. Esta servidumbre no anula la libertad, ni es coactiva (118).

Desde ese punto de partida se pregunta: "Hay una duda. En razón de esta esclavitud natural, los que están dotados de más prudencia y sabiduría, ¿pueden hacer la guerra a los que son esclavos por naturaleza, cuando quieren llevarlos a un régimen más perfecto y dirigir aquellos pueblos por ignorancia mal organizados a un nivel de vida más civilizado y más útil a la que ellos mismos se resisten?" (119)

La respuesta es que sí. Para COVARRUBIAS es evidente que, en el supuesto de extrema de barbarie, este hecho constituye un título legítimo para intervenir. Así dice: "Con lo que sucede que si los indios o estos bárbaros son completamente necios, imbéciles o totalmente ineptos para constituir un régimen político que les sea útil para su conservación, pueden los príncipes de España instruirlos y organizarlos en un régimen mejor y pueden, justamente, enviarles gobernadores y darles leyes, como podemos y aun estamos obligados, en virtud de la caridad, a regir a los amentos y a instruir a los niños, siempre, sin embargo, para su utilidad" (120).

Incluso puede llegarse a hacerles guerra, si rehusan someterse a ese imperio que los hará vivir como hombres. Aunque propiamente no se trata de una auténtica guerra, sino más bien un método coactivo de civilización. De ahí que no se puedan aplicar todos los derechos de la guerra, pues esta es para su propia utilidad. Esto es lo que en el texto que traemos a continuación establece con toda clase de detalles: "En segundo lugar, aparece, por esto, que es justa causa la guerra contra los que rehusan este imperio, como dice Aristóteles. Pero entiendo esta guerra justa para su utilidad y con el único fin de obligarles a ordenar sus costumbres. La guerra únicamente es para este fin: no para castigarlos, sino para corregirlos en sus costumbres; y si rehusan ser corregidos y ser enseñados, se les puede obligar por las armas y será justa la guerra en cuanto a este fin; sin embargo, no es esto propiamente una

guerra, sino corrección en las costumbres; y no hay inconveniente que para la corrección de muchos y la organización necesaria de la república sean muertos algunos rebeldes. Esto es necesario para la mejor conservación de toda la comunidad. Y no creo que los prisioneros de esta guerra puedan ser hechos esclavos de los vencedores, ni por derecho positivo sus bienes puedan ser cogidos por los que hacen la guerra, si no es en concepto de indemnización.. Yo así lo defiendo. Sin embargo, los cristianos hacen lo contrario con estos indios y bárbaros" (124).

El título de la barbarie era, pues, plenamente admitido. Es la doctrina de VITORIA asentada sin miedo. La rudeza de los bárbaros, cuando alcanzaba un nivel que les impedía todo orden, constituía una justa causa de guerra. Guerra que sólo podía hacerse para la utilidad de los bárbaros, sin que quiepa ejercer todos los derechos, por cuanto no existe injuria alguna. Era una guerra que se hacía para el bien de aquellos pueblos, para sacarlos de su barbarie. Los españoles, sin embargo, nos dice, criticando su práctica, no lo han hecho así.

Pero independientemente del problema de si los españoles habían o no cumplido las normas de aquella guerra, existía un problema previo como era el determinar en concreto si ese título podía emplearse respecto de los indios. No había duda de su legitimidad en abstracto, las dificultades surgían cuando había que decidir si el estado de civilización de un pueblo era tan bajo que justificaba la intervención. Es lo que se plantea COVARRUBIAS, cuando después de referirse a la afirmación aristotélica de que a los siervos por naturaleza se les puede cazar como a las fieras, e interpretarla en el sentido de que eso sólo es aplicable a hombres que andan errantes, sin ley, viviendo como fieras, concluye que no es el caso de los indios, ni de otros muchos pueblos infieles: "Pero yo dudo que los indios se cuenten entre el número de éstos; veánlo; quienes, habiendo viajado hasta ellos, hayan conocido sus costumbres, sus instituciones y su ferocidad. Una cosa es verdadera y manifiesta; que viven en urbes, ciudades y aldeas, nombran reyes, a quienes obedecen, y ponen en práctica otras muchas cosas; lo que demuestra que tienen conocimiento de las artes mecánicas y la moral, y están dotados de razón; aunque no gocen de costumbres tan integras como los cristianos y los sarracenos; por ejemplo, los turcos, que, a excepción de la ley evangélica y de la institución que se refiere a la ley de Cristo, gobiernan su propio Estado más útil y más dignamente con una administración tan civilizada y progresiva. Sin embargo, los cristianos no hacen la guerra a los infieles por el sólo título de que no gobiernen sus Estados tan civilmente, tan políticamente, ni tan utilmente" (122).

COVARRUBIAS, que afirmaba en abstracto la legitimidad del título de la barbarie, lo reduce en la práctica a los pueblos más atrasados, entre los que difícilmente podían a su juicio incluirse los indios. De esta forma limitaba enormemente su ámbito de aplicación, acercándose a SOTO.

En una línea parocida, aunque estableciendo al final un principio revolucionario, esta CARRANZA.

Para este autor, que mezcla este título con el derecho de misión, la barbarie en que se encuentran algunos pueblos, y en concreto, los indios, justifica el que se los someta con el fin de educarlos y regenerarlos, evitando, caso de que se hubiesen convertido, que abandonen el cristianismo. Aunque no desarrolla este título como otros autores que hemos visto, no deja de establecer que "hay otros infieles que recibieron la fe de Cristo, aunque injustamente como muchos indios. Sobre estos diremos que el Pontífice debe dirigirlos; más aún, debe comisionar a un Príncipe cristiano para que tenga cuidado de que no vuelvan a la barbarie. Los tendrá como súbditos, pero no como a los suyos propios" (123). Dado, pues, el carácter espiritual que tiene para este autor, en parte, la labor tutelar de los príncipes cristianos, corresponde al papa hacer esta comisión.

Pero lo verdaderamente revolucionario del autor, que nos demuestra el sentido altruista con que concibe esa tutela y labor civilizadora sobre los indios, está en su afirmación de que, una vez regenerados y cristianizados, se les debe devolver su independencia, incluso política, y ello no en un plazo muy lejano y en abstracto, sino calcula, que a los 16 ó 18 años. Sus palabras son claras: "Debe enseñárseles por medio de hombres probos que no vuelvan a su barbarie; y cuando estuviere esto hecho por 16 o 18 años y estuviere la tierra llana, porque ya no hay peligro de que vuelvan a su método de vida, deben ser dejados en su primera y propia libertad, porque ya no necesitan de tutor" (124).

El protectorado o tutela de los pueblos atrasados adquiría en este autor su auténtico sentido, una vez admitido. No solo la razón de ser de ese título era el provecho y bien de los bárbaros, como reconocían todos los autores, sino que su fin no podía ser otro que la independencia, una vez cumplida la labor civilizadora, lo que desconocían los demás autores de la escuela que admitían el título de la barbarie. CARRANZA, pues, se adelanta siglos a la evolución del derecho internacional. Cumplida la misión civilizadora desaparecía la razón de ser del sometimiento de los pueblos bárbaros.

Con LAS CASAS sucede algo parecido a lo que vimos en COVARRUBIAS y en SOTO. No niega que por razón de la barbarie se pueda intervenir en los pueblos infieles, lo que hace es reducir al máximo la aplicación práctica de ese título que sólo será válido respecto de pueblos auténticamente salvajes y, por supuesto, en ningún caso sobre los indios.

Como sabemos, LAS CASAS parte de una división cuatridivisa de los pueblos que se llaman bárbaros. Solo respecto de la tercera especie de bárbaros, "los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres o por su mala y perversa inclinación sales crueles y feroces y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estólidos y fantochados, ni tienen ni curan de ley ni Derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos, ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias... y por la mayor parte viven desparcidos por los montes..." (125), va a admitir el autor este título de la barbarie.

Es a esta clase de bárbaros a los que aplica la teoría de Aristóteles de los siervos por naturaleza. En este sentido dirá: "Estos tales se llaman y son simpliciter, estrecha y propiamente bárbaros... y estos son de los que particularmente habla en el 1º de la Política... y dice ser siervos por natura y dignos de siempre servir e a otros estar sujetos... Y porque son natural o accidentalmente siervos, por su extrañez y bajo o mal uso de razón, por el cual distan mucho de los otros hombres y tienen necesidad de quien los rija y gobierne y reduzca a vivir como hombres, o al menos se les impida que no sean nocivos a los otros hombres, por esto añade allí el Filósofo en el capítulo 5º que a estos tales los pueden los sabios hombres cazar o montar como a las bestias, para los atraer a que sean regidos y aprovechados, procurando el que los rigiere, con su buen juicio el bien dellos, y impedir el mal que hacían a los otros, y ellos sirvan y aprovechen al sabio regente con sus fuerzas..." (126)

Era la aceptación llana y simple del título que estudiamos con la característica fundamental del mismo que era que la intervención fuese en beneficio principalmente de los propios bárbaros.

Sin embargo, si LAS CASAS aceptaba en esos supuestos extremos la servidumbre natural y su sometimiento forzoso a los más civilizados, no consideraba que tales hombres fuesen frecuentes.

En concreto, los indios en ningún caso pertenecerían a esa clase, dada la organización y orden que guardan. En este sentido se manifiesta en muchas de sus obras: "Tampoco son éstas naciones de la tercera especie, como es claro, porque aquésta tienen sus reinos y sus reyes, sus policias, sus repúblicas bien regidas y ordenadas, sus casas, sus haciendas, sus hogares; viven debajo de leyes y fuerzas y ordenanzas; tienen su ejercicio de justicia, por lo cual no son nocivas a nadie..." (127)

Para LAS CASAS quedaba así zanjada la cuestión del título de la barbarie en un sentido negativo, pues eran los indios los que le preocupaban y le movían a escribir. Respecto de éstos, a los que reconocía, en consecuencia, como a todos los infieles en general, soberanía y dominio público y privado de sus bienes, es decir, todos los derechos naturales, no cabía, como sabemos, otro título que el derecho de misión ejercido de forma pacífica y al modo de los apóstoles, respetando todos sus derechos, lo que no era impedimento para la soberanía suprema que a España correspondía sobre aquellos pueblos, compatible, como se vió, con la propia de los pueblos indios.

Con todo, no hay duda, que en función del bien espiritual y subsiguientemente temporal de los infieles, y en concreto de los indios, LAS CASAS reconoce no un título de intervención, sino un derecho y un deber de actuar, pacíficamente y respetando todos sus derechos, en orden a su conversión y mayor civilización. Aparecía así el título de misión, mezclado, como en CARRANZA, de elementos civilizadores, que justificaba, siempre partiendo de la aceptación voluntaria de los infieles, una tutela o protectorado sobre los indios. La teoría de las dos jurisdicciones, la suprema, que correspondía a España, y la normal, que correspondía a los indios, permitía a LAS CASAS compatibilizar el respeto al derecho natural de los indios y la soberanía suprema que España tenía en orden a su conversión y civilización.

El principio sobre el que basa ese derecho y deber es que los más sabios deben hacer partícipes de su sabiduría a los pueblos más atrasados en virtud de la solidaridad universal del género humano: "Así que todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado; y así todos tenemos necesidad de a los principios, ser de otros que nacieron primero guiados y ayudados.." (128).

Esta tutela misional y civilizadora, pacífica y respetuosa de los derechos naturales de los indios que admito, y cuya base es, única y exclusivamente, el derecho de misión, había pues, de realizarse en beneficio y utilidad de los propios indios. Así lo

proclama en numerosas ocasiones: "el título de los reyes de Castilla tuvieron y tienen para tener que entender en las Indias, y el fin que han siempre de pretender y procurar, posponiendo su propio interés y de toda España, cuando más el de los particulares españoles que allá pasan, es la utilidad y bien común espiritual y temporal de los indios" (129); "Todas estas naciones indias y sus pueblos tienen que ser regida y gobernados espiritual y temporalmente para su bienestar y por su causa, de tal modo que cuanto en el régimen temporal referente a ellas se haga o disponga, se obliguen los reyes de España a hacerlo y disponerlo con vistas a la omnimoda utilidad espiritual y temporal de aquellas" (130).

En definitiva, LAS CASAS admite en abstracto el título de la barbarie, pero lo niega en concreto respecto de los pueblos indios y de la mayoría de los infieles, con referencia a los cuales solo admite, en función del título espiritual de la predicación del Evangelio, una tutela misional y civilizadora, siempre que voluntariamente la aceptan de los reyes de España, compatible con todos sus derechos naturales y con sus dominios públicos y privados. España tenía soberanía en las Indias, pero los pueblos indios conservaban también la suya. El sistema de las dos jurisdicciones cumplía, para LAS CASAS, perfectamente su misión.

En resumen, en virtud de las civilizaciones por sí mismas, nuestro autor, salvo el caso extremo que vimos al principio, no admite ningún título. Sólo en virtud del fin espiritual, y subsiguientemente, temporal surgirá el título legítimo de España en Indias.

VAZQUEZ DE MENCHACA, al igual que CANO, aunque no con la claridad y precisión de éste, va a negar que el título de la barbarie sea legítimo.

La cuestión la plantea sobre la base de "si es lícito casar y hacer la guerra a aquel pueblo o a aquellos individuos que parecen nacer destinados a ser siervos por ser de ruda inteligencia..., doctrina que patrocinó Aristóteles, a quién refuta acerdamente el doctísimo Soto" (131). Niega pues el título de la barbarie, al menos en su manifestación bélica.

Las razones que alega para ello es que todos hemos nacido libres y creados por la mano de Dios, sin que constituya falta alguna el ser bárbaro: "y la razón es, que si todos hemos nacido igualmente libres... y si a todos nos ha creado la mano de Dios...¿qué falta han cometido quienes no pudieron alcanzar inteligencia más elevada y perspicaz...?" En consecuencia, considera que no hay razón para perseguirlos y hacerles la guerra: "Sería, pues mucho más justo el sentir más bien compasión que aversión hacia estos hombres de corta inteligencia; y más propio el mirar por ellos y prestarles auxilio, que el perseguirlos" (132). Y añade: "Así, pues, quién pretende atraer a más humanas instituciones y hacer algún beneficio a hombres tan agrestes y que pasan la

vida en medio de tan bárbaras costumbres, que no intento conseguirlo por medio de la guerra..."(133).

No se podía, para el autor, intervenir en los pueblos bárbaros por razón de su rudeza. El título quedaba desprovisto de todo valor. En virtud de la civilización, (2) un pueblo no podía conquistar y someter a otro, ni aún cuando se diga que es para su utilidad y beneficio, pues lo que se encubre bajo esas palabras es pura tiranía y ansias de saqueo. Sus palabras a este respecto, poniendo en claro como ese título se usaba para, alegando fines civilizadores, conquistar y dominar a otros pueblos son de gran actualidad y revelan el enorme espíritu crítico y realismo con que enfoca la cuestión. Son palabras de antología. La colonización y civilización como causas de conquista quedaban al descubierto: "Más lo que hemos dicho, que ciertos hombres, cuales son los de más ruda inteligencia, parecen ya nacer destinados por la naturaleza a ser siervos de los demás, según expresamente defendió Aristóteles, Domingo Soto, Guerrero, Gil Romano, a mí, si he de decir lo que siento, me parece la verdad escueta, que la doctrina de estos autores es una pura tiranía introducida bajo apariencia de amistad y buen consejo para seguro exterminio y ruina del humano linaje, porque para poder practicar con mayor libertad la tiranía, saqueo y violencia, se esfuerzan en justificarla con ficticios nombres, llamándola doctrina provechosa a los mismos que sufren la vejación, cuando en realidad jamás se ha oído o referido cosa más ajena a la verdad y más digna de irrisión y ludibrio..." (134).

Negado en esos términos el título de la barbarie, procede a negar que las conquistas de Alejandro Magno (135) y de los portugueses en la Indias (136) sean conforme a derecho, pues se alegaba un título que no era legítimo.

Respecto a la actuación de los españoles en las Indias, no se decide a condenarla, ni a legitimarla, diciendo, con referencia a la opinión de Alfonso Guerrero que señalaba que si los indios no se sometían al rey de España podían serlo por la fuerza: "Opinión que ni apruebo, ni repruebo, porque al presente no tengo tiempo para estudiarla o para escribir sobre ella" (137). Planteado el caso concreto de España no quiere problemas. Pero el sólo hecho de no proclamarse por su legitimidad significa, en definitiva, que no lo aprueba, tanto más cuanto hemos visto sus anteriores palabras.

Tampoco MOLINA admite el título de barbarie.

Parto, como la mayoría de los autores, del concepto aristotélico de servidumbre natural, y concluye al respecto: "Esta aptitud impropia se llama servidumbre, pues no concede en realidad ningún derecho sobre estos hombres, sino, a lo sumo, por una cierta equidad, y no en justicia, exigiendo la misma naturaleza de las cosas que por su pr

pia voluntad se sometían a los más sabios y elegantes; pero sólo para ser gobernados en su propio bien, dando a sus señores el honor, obediencia y observancia; y sus obsequios y ayudas a cambio del régimen a que se someten, sea el regío u otro cualquiera" (138). No hay, pues título alguno, pues en justicia no hay derecho alguno sobre esos hombres. Lo único que concede es que, en razón de la equidad, y dada la utilidad y bien que se derivaría para dichos hombres, éstos puedan voluntariamente someterse a los más sabios en cuyo caso el gobierno que se estableciera sobre ellos debía ser sólo para su propia utilidad.

Esto aparece más claramente cuando, al referirse al caso de los indios y de los africanos en concreto, vuelve de nuevo a repetir su doctrina de que no es legítimo ese título: "Tampoco ha lugar a discutir si es justa causa de guerra el someter a una nación que sea bárbara e incivilizada y más propia para ser gobernada por otros y educada en las buenas costumbres, que para regirse por sí misma. Aún cuando no faltarían quienes afirmasen que ésta es una razón suficiente para someter a todos los brasileños y a los demás habitantes del Nuevo Mundo, así como a los africanos, reduciéndolos a servidumbre; y, por tanto, como esclavos, todo lo que adquiriesen pasaría a sus dueños, y serían privados de sus tierras y de todos sus demás bienes. Y como en la diputación 32 hemos visto que en manera alguna es ello causa suficiente para someterlos a esclavitud, queda destruido el fundamento con que estos autores trataban de demostrar que consiguientemente se les podía expoliar de las tierras y bienes que poseyesen" (139).

Creemos que no se puede sostener la interpretación dada por FRAGA, en el sentido de que el rechazo de este título por MOLINA se basaba en las consecuencias abusivas que, por el derecho de la guerra, es esclavitud y pérdida de todos sus bienes, se derivaban de su admisión respecto de los pueblos bárbaros, y que, caso de plantearse la cuestión sin esas consecuencias, MOLINA habría dado una respuesta favorable a la colonización (140). Y ello, porque, si bien es verdad que MOLINA hace referencia expresa a la esclavitud para negar que por ese título se les pueda someter, también es verdad que, dentro de la escuela española, hemos visto como los autores que lo reconocían establecían en general perfectamente los límites bajo los cuales era legítimo, su propia utilidad y respeto de sus dominios y libertad. Si a todo añadimos los autores que junto a MOLINA lo rechazan y las razones que dan para ello, e incluso si nos fijamos en el primer texto citado del autor, en el que sólo reconoce un sometimiento voluntario respecto de los pueblos que se llaman siervos por naturaleza, y que distingue perfectamente esta servidumbre de la que se llama legal, habremos de concluir que la negación del título por MOLINA se hace con todas las consecuencias que ello supone. El decir que en otras circunstancias y concretamente con referencia a la colonización del siglo XX, MOLINA lo hubiera admitido, no parece que es desconocer la circunstancia histórica que determina a cada autor e interpretar peligrosamente sus teorías.

Dentro de la corriente que considera como legítimo el título de la barbarie se encuentra ACOSTA, quién, sin embargo, no lo aplica a todo tipo de bárbaros.

Nuestro autor distingue tres clases de pueblos bárbaros. En la primera como sabemos, incluye los más civilizados, como los chinos y los japoneses, considerando que ninguna fuerza se les puede hacer y que incluso se les debe predicar el Evangelio al modo de los apóstoles. En la segunda, incluye aquellos pueblos que, sin llegar a la civilización de los primeros, tienen repúblicas y gobernantes, viviendo en pueblos y ciudades, aunque se apartan en sus ritos y costumbres de la recta razón, como son los incas y los mejicanos. A éstos considera que se les debe someter por la fuerza como única forma de poder implantar el Evangelio, pero conservándoles su libertad y bienes. La tercera clase son los bárbaros que viven a modo de fieras, sin ningún orden, ni ley, como son los innumerables gentes que pueblan gran parte de las Indias (141).

Es sobre la base de esta clasificación que ACOSTA desarrolla el título de la barbarie como legítimo.

Por el título de la barbarie no se puede someter a los bárbaros de la primera ni de la segunda clase. A los de la segunda se les podrá someter por otros títulos, defensa inocente, derecho de misión, etc. pero nunca por razón de su barbarie. Solo respecto de la tercera clase es legítimo el título. A ellos fue a los que se refirió Aristóteles cuando dijo que podían ser cazados como fieras. Esto es lo que nos señala: "A todos éstos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños. Y si atrayéndolos con halagos se dejan voluntariamente enseñar, mejor sería; mas si resisten, no por eso hay que abandonarlos, sino que si se rebelan contra su bien y salvación y se enfurecen contra los médicos y maestros, hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aún contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos" (142).

Este sentido de la doctrina de ACOSTA aparece más preciso cuando, interpretando las palabras de Aristóteles, niega que el título de la barbarie se pueda aplicar a los pueblos bárbaros en general, para someterlos: "Más quien quisiere deducir de aquí que es lícito arrebatarse a los bárbaros el poder que poseen, con la misma razón concluirá que donde reine un adolescente o una mujer se les puede por fuerza quitar el reino, y lo mismo a un rey inepto, o arrojar a un prelado inepto del pontificado. Todo lo cual a nadie se le oculta cuanto contradice las leyes divinas y humanas. Porque una cosa es qué hay que hacer conforme a la razón y a la naturaleza, y otra que es lo que si está hecho no se puede deshacer. Con razón, pues, reinan los más sabios y los de espíritu más noble; ^{mas si de hecho reina un ignorante o un bárbaro} no es de derecho, sino injuria, arrojarle del poder" (143).

La doctrina de Aristóteles sólo puede entenderse rectamente, "diciendo que es justo decretar la guerra contra los bárbaros que no quieren servir, si se trata de bárbaros que no tienen república ni magistrados ni leyes, antes como fieras vagan sin asiento ni gobierno estable ... Mas la guerra contra éstos no ha de consistir en llevarles la muerte y servidumbre de todas maneras, sino en una fuerza moderada con que se determinen a vivir como hombres y no como bestias" (144).

El título de la barbarie quedaba, así, precisado en todos sus aspectos. Su aplicación se limitaba a los pueblos más bárbaros, a los de la tercera clase, pero incluso en tales la intervención no era tanto para utilidad de los pueblos civilizados como para el beneficio de los bárbaros. El título de la barbarie daba derecho al establecimiento de un régimen tutelar, de un protectorado, lo que no excluía beneficios materiales, como la encomienda en favor de los protectores. En este punto, ACOSTA iba más lejos que los autores anteriores que admitían el título. Su fundamento era la sociabilidad y solidaridad universal y el derecho y el deber que los pueblos más civilizados tenían de civilizar a los bárbaros: "... pero en las naciones bárbaras la situación es muy distinta y precisamente por eso necesitan de los extraños, para organizar debidamente su república; más aún, para poder tener república digna de este nombre, puesto que hacen más vida de fieras, y, por tanto, se les ha de atraer a la vida social y a las leyes conforme a la naturaleza, y si resisten, forzarlos de alguna manera, excluyendo, sin embargo, la esclavitud y la muerte ... Pero consentimos sean encomendados generosamente a los que son mejores y más sabios para que los rijan y enseñen en orden a su salvación" (145).

Al llegar a SUAREZ el título objeto de nuestras actuales consideraciones había sido ampliamente expuesto y precisado. Es por ello que SUAREZ, recogiendo todas las opiniones anteriores, va a exponerlo concisa y brevemente.

Así nos dirá: "Se aloga un cuarto título: porque los infieles son bárbaros e incapaces de gobernarse a sí mismos convenientemente y el orden de la naturaleza pide que hombres de esta condición sean gobernados, como lo enseñó Aristóteles... Este título se aprueba por Juan Mayr y ampliamente por Ginés de Sepúlveda" (146).

Planteadas la cuestión pasa a darnos su opinión, que, al igual que sucedía en VITORIA, demuestra que no está muy convendido de la legitimidad del título.

En este sentido, empieza limitando su ámbito de aplicación, siguiendo en esto la opinión de la mayoría de los autores: "Este título, sin embargo, no puede tener aplicación general, porque es evidente que hay muchos infieles mejor dotados que ciertos cristianos y mejor adaptados a la vida política. Segundo, para que este título sea váli-

do no es suficiente juzgar que un pueblo determinado es de inferior inteligencia, sino que es tan pobre que regularmente vive más como fieras que como hombres, cual dicen que viven aquellos que no tienen ninguna organización política, van enteramente desnudos, se alimentan de carne humana, etc..." (147). Su aplicación, pues, solo es posible, al igual que lo establecían otros, a los pueblos que carecen de toda organización y orden. Su aplicación es, en principio, excepcional.

Sin embargo, los reparos de SUAREZ no acaban ahí, sino que incluso duda que se puedan encontrar pueblos tan salvajes. Así dice: "En esas condiciones podrían ser obligados a vivir políticamente, no a título de religión, sino, yo diría, a título de defensa de la naturaleza humana. Pero yo creo que nunca hasta ahora se han encontrado pueblos tan salvajes" (148).

En todo caso, precisará, "si existen hombres de tales condiciones, se los puede entonces sujetar por la guerra, no para destruirlos, sino para organizarlos de modo humano y para que sean gobernados con justicia" (149). Su conquista tenía un fin tutelar, era en su beneficio y utilidad, perseguía su civilización.

Llegando ya al final del tema vuelve a poner en duda la validez del título por sí solo para justificar el sometimiento de los pueblos bárbaros, sino va acompañado de otros títulos: "Sin embargo, este título rara vez o nunca debe ser admitido, excepto cuando median muertes de inocentes y crímenes semejantes; por lo cual este título se incluye más bien en la guerra defensiva que en la agresiva" (150).

SUAREZ, por lo tanto, no ve clara la validez del título de la barbarie. Aunque no la niega, sino que incluso lo admite, lo somete, sin embargo, a tal cúmulo de limitaciones que prácticamente lo deja desprovisto de valor.

Su afirmación final, consecuente con el carácter natural que tiene, es la reciprocidad del mismo respecto de los pueblos inferiores: "De esto ciertamente se concluye que este título, si alguno hay, no es exclusivo de los cristianos, sino que es válido para todo Rey que quiera defender la ley natural, que es la que en sentido estricto da origen al título" (151).

La doctrina de SILVA no es otra cosa que la que hemos visto repetir la mayoría. En su distinción de tres clases de pueblos bárbaros, sólo admite que respecto de los de la tercera clase, los que son amentes, como fieras, que es a los que refería Aristóteles, se aplique el título de la barbarie, siempre en orden a su civilización y cristianización. De esta forma dice: "Y assi pões

a estos postreros, y ciegos de entendimiento, primero se los ha de enseñar, que son hombres racionales y que tienen alma sensitiva, racional, o inmortal, y instruyellos en lo político y humano, y luego levantarlos a lo divino y celestial... y si a lo primero acudieren con gusto, y se dexaren enseñar (que muchos lo hazen) mucho de norabuena, pero si como bárbaros, y incultos, quisieren maltratar a sus maestros, ayos y tutores (...) justo es que en tal caso entre el rigor y fuerza Christiana, y el poder grande de los Reyes de España..." (152).

Si hasta ahora nos hemos venido fijando en los autores que o negaban este título o lo ponían en duda, o si lo afirmaban lo limitaban, restringiéndolo en general a aquellos pueblos bárbaros que careciesen del más mínimo asomo de civilización, no podemos concluir este título sin hacer mención de aquellos otros autores españoles que, admitiéndolo, haran de él la base de la legitimidad de la conquista española de las Indias. Si los hemos dejado para el final ha sido porque el planteamiento amplísimo que hacen rebasa con mucho el planteamiento que considerabamos normal y general, y que es el que hemos visto hasta ahora.

De entre estos últimos autores es SEPULVEDA el que destaca por derecho propio. Los demás, en general, afirmando idéntico principio al de SEPULVEDA, no se preocuparon de su desarrollo teórico.

Hemos analizado ya la teoría de SEPULVEDA sobre la servidumbre natural, por lo que no repetiremos las consideraciones que se hicieron. Empero, no debe olvidarse que es en base a esta teoría que nuestro autor construye la legitimidad del título de la barbarie. Es en función al principio de que lo perfecto debe dominar sobre lo imperfecto, la virtud al vicio, que sostiene que hay hombres que han nacido aptos para mandar y otros aptos para servir. Hay, pues, señores por naturaleza y siervos por naturaleza.

De ello, deducirá la legitimidad del título de la barbarie para someter a los pueblos. En este sentido dirá, "que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehusan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas" (153), y, más adelante, al referirse a las justas causas de guerra que tienen los españoles en las Indias, establecerá, que "siendo por naturaleza siervos, bárbaros, incultos e inhumanos, rechazan el imperio de los más prudentes, poderosos y perfectos, el cual deben admitir para gran beneficio suyo, como es justo por aquella justicia natural, según la cual deben estar sometidos, la materia a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos anima-

les al hombre, es decir, lo imperfecto a lo imperfecto, lo peor a lo mejor..." (154).

La barbarie de unos pueblos constituía justa causa para su sometimiento. Existía una jerarquía natural entre los pueblos del orbe, conforme a la cual los más civilizados debían someter a los menos, y caso de que éstos ofrecieran resistencia, ejecutarlo por la guerra. A notar que el ejercicio del derecho de la guerra sólo era posible en última instancia, cuando se negaba ese imperio y no quedaba otro recurso.

Esta jerarquía natural no suponía, empero, que SEPULVEDA considerase la barbarie como consustancial a determinados pueblos, sino que partía del hecho histórico y natural de que existían diferencias en el grado de civilización de los pueblos, de lo cual, y de acuerdo con su principio, deducía la necesidad del dominio de los más sabios y civilizados. No había, pues, razas o pueblos que perpetuamente hubiesen de ser siervos. A través de ese imperio natural les era posible salir de su atraso y entrar en el grupo de los pueblos civilizados.

Otro punto a tener en cuenta es que en SEPULVEDA ese principio natural se manifiesta no sólo en el hecho de que los civilizados deben dominar a los bárbaros, sino también en que los cristianos deben dominar a los infieles. De esta forma, derecho de misión y derecho de civilización aparecían íntimamente unidos. Sólo los pueblos cristianos eran auténticamente pueblos civilizados. El cristianismo se transformaba así en presupuesto de la civilización.

De acuerdo con todo lo anterior, SEPULVEDA, no duda en justificar la conquista española de las Indias en función de este título: "... si es lícito y justo que los mejores y que más sobresalen por naturaleza, costumbres y leyes, imperen sobre sus inferiores, bien puedes comprender, Leopoldo, si es que conoces la naturaleza y moral de ambos pueblos, que con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos..." (155).

A los argumentos de los contrarios que afirmaban que el título de la barbarie no era aplicable a muchos de los pueblos indios, dada la organización y orden que tenían, contesta: "Pero mira cuanto se engañan ellos y qué diferente es mi opinión de la suya, pues para mí la mayor prueba que nos descubre la rudeza, barbarie e innata servidumbre de aquellas gentes, son precisamente sus instituciones públicas, ya que casi todas son serviles y bárbaras. Pues

...//..

el hecho de tener casas y algún modo racional de vida en común y el comercio a que induce la necesidad natural, ¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón?. Me he referido a las costumbres y carácter de los bárbaros, ¿qué dirá ahora de la impía religión y nefandos sacrificios de tales gentes...?" (156).

El fin que se persigue con ese dominio de los civilizados y cristianos sobre los bárbaros e infieles no es tanto el beneficio de los primeros como la utilidad y civilización de los segundos. Este aspecto, en el que coincide con el resto de la escuela, lo manifiesta continuamente. En este sentido dice: "A estos los es más beneficioso y más conforme al derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más movigerada y practiquen la virtud. Y si rechazan su imperio, pueden ser obligados por las armas..." (157). E igualmente: "Por medio de una guerra justa se busca también el imperio sobre aquellos por cuyo bien se mira, para que los bárbaros, privados de la licencia de pecar, desarraigados primeramente de las costumbres contrarias a la ley natural y posteriormente llamados, por medio de piadosas exhortaciones y doctrinas, a un género de vida más humana o también a la verdadera Religión por medio de un imperio civil, se mantengan razonablemente dentro del cumplimiento del deber" (158).

El imperialismo de SEPULVEDA quedaba, de esta forma, justificado por la misión civilizadora y tutelar que correspondía a los pueblos cristianos sobre los pueblos infieles y bárbaros. Los pueblos cristianos tenían, en consecuencia, el derecho y el deber de someter al resto del mundo. Para SEPULVEDA no había diferencias de barbarie que permitiesen reducir el ámbito de aplicación de ese título. Ni siquiera la sola infidelidad, por cuanto la consideraba como una manifestación de la barbarie, excluía la aplicación de este título. SEPULVEDA, dotaba a los pueblos cristianos y, concretamente a España, del título legítimo para la conquista de todo el mundo. Los demás títulos, derecho de misión, idolatría, pecados contra naturaleza, defensa de inocentes, descubrimiento y ocupación, no eran sino expresiones concretas del título más amplio de la barbarie. El orden natural y sobrenatural quedaban así mezclados.

Sin embargo, nuestro autor, que justifica el título en función del bien de los sometidos y, por supuesto, también de las ventajas materiales de los conquistadores, no va a considerar que por ello se les pueda reducir a esclavitud, pues no se trata de una guerra típica. Así, dice: "El Derecho natural, pues, da la razón a aquellos pueblos que, por simples motivos de generosidad, se lanzan a implantar su dominio en los pueblos bárbaros, no con el fin de

sacar un provecho material, tratarlo injustamente y reducirlos a esclavitud, sino más bien para cumplir un deber de humanidad, al intentar desarraigar sus costumbres tan contrarias al Derecho natural, hacerlos cambiar de vida y adoptar por lo menos las obligaciones de dicho derecho natural; con ello se consigue un doble beneficio al establecerse, además, un intercambio de favores entre la nación dominadora y los pueblos sometidos" (159).

Estas palabras moderadoras no le impiden establecer que, dada la diferente civilización y educación, el trato que se les debía dar a estos pueblos sometidos ha de ser muy diferente al de los españoles, seres superiores a ellos (160). Justificaba, así, la encomienda y derechos personales de los españoles sobre los indios.

Esta línea imperialista que manifiesta SEPULVEDA, basada en el derecho que tienen los más perfectos a dominar a los imperfectos, y que ya se había manifestado en autores anteriores como MAYOR, MESA, el licenciado GREGORIO y PALACIOS RUBIOS, aparece también, aunque no tan claramente, en MATIENZO (161) y LOPEZ DE GOMARA (162).

f) Derecho de misión y subsiguiente mandato de tutela y protección.

Después de haber pasado revista a los títulos fundados en el orden natural y humano, y, por lo tanto, en principio, comunes a fieles e infieles, nos corresponde ahora ocuparnos de los títulos basados en el orden sobrenatural y, en consecuencia, exclusivos de los pueblos cristianos.

El primero de ellos, que VITORIA establece como segundo título legítimo, es el derecho de misión. Habiendo estudiado ampliamente los aspectos puramente pacíficos de su realización práctica, así como los presupuestos teóricos en los que se fundamenta y basa, nos limitaremos ahora a exponer el derecho de intervención a que da lugar, es decir, su realización a través del ius belli, su alcance y función como justa causa de guerra.

Mediante este título, y los demás de orden espiritual que veremos, los pueblos cristianos aparecían dotados dentro de la comunidad internacional de unos derechos exclusivamente de alcance universal, que si bien estaban basados en el derecho divino, venían amparados en su ejecución práctica por el derecho natural y el derecho de gentes. En virtud del mandato divino, "Id y predicad a todos los pueblos", la cristiandad tenía el derecho y el deber de introducir el cristianismo en todo el mundo. El derecho de misión y los otros derechos de orden espiritual, eran las manifestaciones concretas de ese mandato. El universalismo cristiano,

en unos autores, y el imperialismo, en otros, encontraban así los instrumentos adecuados para su realización.

Este derecho que, hemos dicho, era divino, era también en cierto grado un derecho natural, pues todos los pueblos tenían derecho a enseñar la verdad. De esta forma, el derecho de misión, fundamentalmente espiritual, se presentaba como natural, por cuanto el cristianismo era la verdadera religión. De ahí, que los autores nos hablen a veces de un derecho divino-natural.

Como natural, por lo que hacia la enseñanza de la existencia de un solo Dios, habrá autores, como SUAREZ, que consideren que puede ser ~~efectido~~, en ese solo aspecto, por los pueblos que, aunque infieles, crean en el único Dios, respecto de los idolatras. Pero si excluimos ese supuesto, como derecho sobrenatural, repetimos, era derecho exclusivo de los pueblos cristianos.

Esta base natural del derecho de misión, que, hemos dicho, consistía en el derecho natural a enseñar la verdad, encontraba su fundamento, en última instancia, en el ius communicationis. De esta forma, el derecho de misión se presentaba como un derecho de comunicación espiritual. Derecho de comunicación y derecho de misión se constituían, así, en los principios dinámicos de la comunidad internacional, a través de los cuales el género humano se perfeccionaba y ayudaba en orden al fin temporal y espiritual del hombre.

Los ordenes natural y sobrenatural, tan diafanamente diferenciados a la hora de elaborar los principios de su concepción internacionalista, quedaban de nuevo mezclados con la introducción de estos derechos espirituales a nivel universal. Dentro de la comunidad internacional, los pueblos cristianos se presentaban dotados de unos derechos que les conferían una posición privilegiada. Los valores religiosos seguían actuando en la sociedad internacional.

Las bulas alejandrinas, en las que se apoyan algunos autores, no serán sino una manifestación concreta de ese derecho de misión, que si pertenece por derecho propio a los cristianos, puede, sin embargo, ser expresamente encomendado por el Romano Pontífice.

A la vista de estas consideraciones pasemos ya a estudiar el derecho de misión como título legítimo de conquista, como justa causa de guerra.

Había un derecho a predicar el Evangelio, pero si ese derecho era impedido, era negado, surgía una injuria y, en consecuencia, una justa causa de guerra. Lo mismo sucedía caso de que se amenazase o atacase a los ya convertidos.

VITORIA delimita ya perfectamente el título derivado del derecho de misión. Después de rechazar los falsos títulos, fundados en el poder imponer la fe por la fuerza, en el poder de la Iglesia sobre los infieles y en la infidelidad (163), desarrolla lo que constituye el derecho de misión, el derecho de los cristianos a propagar la fe por todo el mundo (164), que también hemos estudiado.

Es en base a ese derecho divino-natural que surge el título de intervención. El mismo VITORIA nos lo precisa: "Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin poner obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, ya no es lícito por este motivo declararles la guerra ni tampoco ocupar sus territorios" (165). La justa causa de intervención solo aparece cuando se impide ese derecho y, en consecuencia, hay una injuria. En este sentido dice: "Si los bárbaros, tanto los jefes como el pueblo mismo, impiden a los españoles anunciar libremente el Evangelio, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, pueden estos predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y si fuere necesario, por esta causa aceptar o declarar la guerra, hasta que den oportunidad y seguridades para predicar el Evangelio. Lo mismo se ha de decir si, a pesar de permitir la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de otra manera a los convertidos a Cristo, o alejando a los otros con amenazas o por medio del terror" (166).

La intervención en razón del derecho de misión se producía al violarse ese derecho, bien porque se impide la predicación, bien porque impiden las conversiones, de cualquier forma que sea. En el primer supuesto, la intervención se concretaba en el ejercicio de ese derecho por la fuerza, llegando incluso si fuera necesario, a por esta causa declararles la guerra. En el segundo, la intervención se materializaba por la misma vía.

La razón de esta intervención legítima estaba, como dijimos, en la injuria que se cometía contra los cristianos: "Es evidente, porque en esto hacen los bárbaros injusticias a los cristianos...; tienen, pues, justa causa para declararles la guerra" (167). Pero también se encontraba en la injuria que se cometía en los mismos indios al impedir la conversión y práctica de la religión: "En segundo lugar, porque también se impediría el bien de los mismos bárbaros, lo cual en justicia no pueden impedir sus príncipes. Así, pues, los españoles pueden hacer la guerra en favor de los que son oprimidos injustamente..." (168). En este caso, el derecho de misión enlazaba con el título fundado en la defensa de los inocentes, que, en esta manifestación concreta es analizado, respecto de los convertidos, por VITORIA, como tercer título legítimo, intervención en defensa de los convertidos, o como, él mismo dice, título de religión, amistad y sociedad humanas (169).

000797

Sin embargo, el autor no se olvida de las condiciones que habia señalado para poder llegar a la guerra justa y al ejercicio del ius belli con todas sus consecuencias. La guerra ha de ser el último recurso y, caso de que sea necesario llegar a ella, se ha de guardar siempre una prudente medida y razón, y tener presente que en este supuesto la intervención se ordena principalmente a la utilidad de los bárbaros. Sólo, pues, en caso de que no se pueda atender de otra manera al bien de la religion, se podrá proceder a ocupar sus territorios y poblaciones y a destituir a sus gobernantes (170). Aparecía, así, la intervención no solo como la venganza de una injuria, sino también como un protectorado o tutela misional que correspondia a los cristianos y que, por lo tanto, se encaminaba al bien espiritual de los bárbaros. Era el sentido con que las bulas habian sido interpretadas por VITORIA.

Sin embargo, el autor, con su enorme prudencia, expresamente señala que todo lo dicho se ha de entender de manera general, pues al descender al examen de las circunstancias concretas de cada caso puede suceder que no sea lícito este título, por el daño que se causa a la predicación o el escándalo que se produce: "todo lo que acabamos de decir debe entenderse hablando de manera general. Más puede ocurrir que tales guerras, exterminios y saqueos impidieran más bien la conversión de los bárbaros que la fomentaran y la propagaran. Y, por tanto, lo primero que en todo esto hay que evitar es que se pongan obstáculos al Evangelio; porque, si se pudiesen, entonces se debe abandonar este método de evangelizar y habría que buscar otro. Yo no dudo que haya habido ~~una~~ necesidad de acudir a la fuerza de las armas para que los españoles pudieran permanecer allí, pero me temo se haya ido más allá de lo que el derecho y la moral permitían" (171).

"Este pudo ser", concluye VITORIA, "el segundo título legítimo por el cual los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles. Pero nunca hay que perder de vista lo que acabamos de decir, no sea que lo que de suyo es lícito pueda por alguna circunstancia convertirse en malo..." (172).

En SOTO, y paralelamente al conocimiento de la doctrina vitoriana, se va a producir una evolución que lo lleva definitivamente a idénticas conclusiones a las de su compañero.

En el curso 1534-35, años antes de las elecciones de VITORIA sobre los indios, SOTO, en su elección De Dominio, no está muy seguro en cuanto a/que el derecho de misión pueda dar lugar a un justo título para la conquista de las Indias. Así, a la pregunta de cual es el derecho por el que se retienen las Indias contestará: "En verdad, yo no lo se. En el Evangelio tenemos; Id

predicad el Evangelio a toda criatura (M.c.16); donde nos es dado el derecho de predicar en todo lugar de la tierra y, consiguientemente, nos es dado el derecho a defendernos de cualesquiera que nos impidiesen la predicación. Por lo cual, si no estuviésemos seguros, podemos defendernos de ellos a sus expensas; pero tomar más allá de esto sus bienes o someterlos a nuestro imperio, no veo por donde nos venga tal derecho. Mayormente cuando el Señor enviando a los discipulos a predicar, no los envió como leones, sino como ovejas... No dijo que en contra de su voluntad les predicásemos, sino que, saliendo dejásemos la vindicación a Dios. No dije estas cosas para condenar todo aquello que se hace en estos insulares, porque los juicios de Dios son insondables, y quizá quiero Dios convertir así tantas gentes, por una via desconocida para nosotros" (173). Su pensamiento no está claro. A su juicio, por via del derecho de misión solo es con seguridad lícita la guerra defensiva. La posibilidad de una guerra de conquista, aunque no la condona, no se atreve a afirmarla como válida. Sus palabras finales demuestran la inseguridad de su pensamiento. En sus obras posteriores, sin embargo, y a consecuencia de su intervención en la polémica LAS CASAS-SEPULVEDA, en las Juntas de Valladolid de los años 1550 y 1551, y de su conocimiento de la doctrina victoriana al respecto, SOTO desarrolla una opinión idéntica a la expuesta por VITORIA.

Después de proclamar el derecho de misión dirá: "Si alguno impidiese o coaccionase la predicación del Evangelio, con pleno derecho podemos rechazar esta violencia, incluso con las armas, a no ser que esta medida redunde en daño de la fe, y fuese motivo de escándalo. Es el caso del tirano que impide la entrada de los predicadores en sus reinos, que persigue y encarcela a los predicadores. Entonces tiene aplicación el principio : hay derecho a responder a la fuerza con la fuerza. Se lesionan aquí varios derechos legítimos: se nos niega el derecho a predicar el Evangelio, derecho divino y natural, proclamado en la primera conclusión, y se atropella el derecho de los indígenas o infieles a instruirse, a oír la predicación, a salvarse. Nosotros no podemos obligarlos a oírnos, ni a creer; pero si podemos obligar a sus príncipes a que nos dejen libres el paso por sus reinos para predicar" (174).

Ya no hay dudas en sus palabras. La violación de ese derecho daba derecho a llegar a la guerra. El único límite que pone, como VITORIA, es el que se evite a toda costa el escándalo y el daño a la fe.

Por el contrario, CANO mantiene una postura claramente contraria al título derivado del derecho de misión, no aceptando la doctrina vitoriana.

No es que niegue el derecho de misión, lo que niega es que ello sea título legítimo de intervención. Así, al pasar revista a los títulos alegados por VITORIA, y referirse al derecho de misión dice: "El segundo título es la predicación del evangelio o el auxilio de los predicadores. Se responde: Si todo el pueblo se opusiera a la predicación del evangelio, no habría ahora ningún título para atacarlos. La razón sería la misma. Se dice que es libre el oír [el evangelio] ; y no hay otro camino más opuesto que obligar por la fuerza, cuando se requiere una pura afección de ánimo. Digo en segundo lugar: Es probable que algunos del pueblo quisieran oír y son estorbados por los tiranos. Se puede reclamar por la guerra, no por razón de evangelio, sino en defensa de los inocentes. Y concedamos que sea esto lícito; de ninguna manera sería conveniente, como/aparece mirando las cosas que entonces convienen. En este principio es claro por la misión de Cristo, pues dice: He aquí que os envío como corderos entre lobos, no como lobos entre corderos" (175).

Para CANO, pues, el derecho de misión, como tal, no constituye título legítimo de intervención. Sólo si hubiese algunos que quisieran escuchar el Evangelio y sus príncipes lo impidiesen se podría intervenir acudiendo incluso a la guerra, pero no por derecho de misión, sino por un título distinto, de orden natural, como es la defensa de lo inocentes a los que se impide conocer la verdad. Con todo, el autor, a pesar de estimarlo entonces lícito, no lo considera conveniente, en razón del escándalo y daño a la fe que se pudieran derivar. VITORIA ha sido superado. CANO lleva mucho más lejos la concepción de una comunidad internacional de orden natural y humano, respetando en mucha mayor medida los derechos naturales de los pueblos infieles. Los valores religiosos no determinan tan fuertemente las relaciones internacionales, ni los Estados cristianos juegan el papel preponderante que les atribuye el resto de la escuela.

COVARRUBIAS, sin embargo, vuelve ya a los cauces normales de la escuela. Para este autor la intervención en función del derecho de misión no ofrece dudas. En este sentido, después de proclamar el derecho de misión, dice: "En cuarto lugar es lícita la guerra contra los infieles cuando obstaculizan la fe con blasfemias y doctrinas corrompidas o impiden la libre predicación del Evangelio aun en sus territorios... Se puede, porque se hace injuria

a los cristianos, que tienen derecho a predicar el Evangelio por todo el mundo, si se les impidiese difundir la ley evangélica. La guerra declarada con el fin de evitar esta injuria es justísima" (176).

Su doctrina quedaba clara. En ningún caso habría título para intervenir "si los bárbaros permitieran la predicación libre de la ley evangélica y, sin embargo, no quisieran convertirse" pues el creer es libre. Tampoco, por lo tanto, "podemos primero sujetarlos por la guerra con el fin de que, una vez súbditos, sean obligados a recibir la fe católica a título de sumisión" (177), que era la tesis que preconizaba SEPULVEDA. En estos supuestos, continua, "aún teniendo conocimiento de la verdad, por derecho natural la guerra era justa para los mismos indios... Con toda justicia podrían los indios, por esta causa, ofrecer resistencia a la invasión de los españoles, porque justamente poseen sus cosas y sus provincias" (178).

Empero, COVARRUBIAS desarrolla, aplicándola al derecho de misión, el concepto de guerra preventiva. A pesar de que en una primera aproximación al problema dice "nadie puede ser castigado ni purificado si antes no ha cometido una falta, aunque se tema un delito claro, no existe un delito... Y eso, aunque fuera muy probable que no se pudiera evitar el delito por otro camino que por el de la guerra"; inmediatamente matiza tal afirmación, proclamando la legitimidad de la guerra preventiva: "En este caso, parece que la guerra es lícita y que puede prevenirse la injuria futura... tiene lugar esa tesis cuando se toma que el enemigo me va a atacar más tarde, aún estando yo en paz. Tenemos derecho entonces a prevenir aquel delito como en defensa propia. Pero en este caso de que tratamos ahora, los indios están bastante pacíficos y libres de la ofensa que se teme..." (179). Aunque reconocía la legitimidad de la guerra preventiva, negaba que tuviese aplicación a los indios.

El autor procede después a interpretar las bulas alejandrinas como una proyección concreta del derecho de misión, pues el papa tiene poder para ello en función de su potestad indirecta en lo temporal. A los españoles les correspondía ese derecho por concesión del Romano Pontífice (180).

En consecuencia, no sólo por el derecho de misión en general, sino por esa concesión papal, tenían los españoles derecho a intervenir en las Indias. El desarrollo que hace es idéntico al que acabamos de exponer. Sólo "si los bárbaros impiden que los cristianos prediquen libremente la ley del evangelio en aquellas regiones, hacen una injuria a los españoles; para vengarla les hacen justamente la guerra" (181).

También aplica en este supuesto concreto la tesis de la guerra preventiva: "Más aún, si vieran los españoles que con toda probabilidad no estaría segura entre los indios esta predicación del evangelio, ni sería libre sino se les sujetara por la guerra, podrían, con toda justicia, hacerlo por estas mismas razones. Pero conviene antes tantoar y prever cautelosamente si los bárbaros les permiten en parte anunciar libremente el evangelio en sus provincias" (182).

COVARRUBIAS, pues, a través de la guerra preventiva, lleva más lejos que VITORIA el título legítimo de intervención por razón del derecho de misión.

LAS CASAS, sin embargo, vuelve a limitarlo, al igual que CANO.

Como sabemos, el autor desarrolla ampliamente en sentido espiritualista el derecho de misión, siendo este el alcance que atribuye a las bulas de Alejandro VI, lo que no obsta para que estime que, junto a ese derecho de misión, el Papa atribuyó a los reyes españoles el señorío universal de las Indias, compatible, según LAS CASAS, con los señoríos indígenas.

Planteados el derecho de misión en esos términos, no duda en afirmar que su negación o impedimento constituyen justas causas de guerra contra los infieles. En este sentido proclama en la Historia de las Indias: "La segunda causa, es o puede ser justa nuestra guerra contra ellos, si persiguen o estorban o impiden maliciosamente nuestra fe y religion cristiana, o matando los cultores o predicadores della, sin causa legítima, o haciendo fuerza por fin de que la renegasen, o dando premio para que la dejaran y recibiesen la ley suya; todo esto pertenece al impedimento y persecución de nuestra santa fe. Por esta causa ningún cristiano duda que no tengamos iusta guerra contra cualesquiera infieles..." (183). Es lo mismo que repite en Aquí se contiene una disputa o controversia, cuando, refiriéndose a los casos en que la Iglesia puede hacer la guerra a los infieles, dice: "El cuarto, si también a sabiendas impidiesen la predicación della, conociendo lo que impiden, pero no porque maten a los predicadores cuando piensan que les van a hacer mal y a engañar, como lo representan cuando van con gentes de armas" (184).

En ambos casos vemos que, aunque reconoce como legítimo el título de intervención fundado en el derecho de misión, lo hace sometiénolo a significativas limitaciones, que el mismo LAS CASAS nos especifica, cuando a continuación del texto de la Historia de las Indias, que hemos citado, añade: "Dijo maliciosamente, conviene a saber si tuviésemos probabilidad que lo hacen por destruir la nuestra y encumbrar y dilatar la suya; dijo sin causa legítima, porque si matasen y persiguiesen a los cristianos por males, y daños

que injustamente dellos hubiesen rescibido, y por esta causa también padeciesen los predicadores, aunque sin culpa suya, no en cuanto son predicadores de Cristo, sino en cuanto son de aquella nación que los ha ofendido, sin saber que sean inocentes, ni que haya diferencia del fin de los unos ni de los otros, injustísima sería contra ellos nuestra guerra, como sería injusto culpar y querer descomulgar o castigar, y por ello pelear contra aquel o aquellos que por defenderse así o a los suyos y a sus bienes, matasen clérigos o religiosos que en hábitos de seglares, venían en compañía de los que los querían matar o robar, o en otra manera los afrentar y damnificar..." (185).

Quizás más importante aún, para poner en claro el alcance de las limitaciones de LAS CASAS, y como rompían con la doctrina común de la escuela, tengan las palabras de SOTO cuando en el Sumario explica la doctrina de este autor, después de haber dado cuenta, en el texto que ya citamos, de la licitud de esa intervención. Nos dice: "Y verdad es que, tratando el cuarto caso... extendió la materia más de lo que era necesario para responder al dicho doctor. Porque limitando aquel caso dijo que se había de entender lo primero, cuando impedían la fe sabiendo lo que impedían, como los moros que tienen ya noticia de nuestra religión; empero, si nos impedían pensando que les íbamos a robar y matar como a enemigos sin haber oído nada de nuestra fe, que lícitamente se podían defender de los nuestros y no les podíamos justamente hacer guerra. Y la segunda limitación fue que se había de entender cuando los príncipes y los señores de los infieles incitaban los pueblos a que nos impidiesen nuestra predicación. Porque si toda la república, de común consentimiento de todos los particulares, no quisiese, sino estarse con sus ritos en tierras donde nunca había habido cristianos (como son los indios), en tal caso no los podemos hacer guerra" (186). La segunda limitación era idéntica a la expuesta por CANO. La intervención legítima en función del derecho de misión quedaba así fuertemente restringida.

Que SOTO, cuya evolución doctrinal ya vimos, no estaba de acuerdo con estas limitaciones aparece claramente del comentario que añade por su propia cuenta: "Y aquí se ha de advertir mucho si es verdad o no para esta consulta. Porque el mayor derecho y más fundado nuestro es el poder y facultad que Jesucristo dio a todos los cristianos de predicar el Evangelio en todo el mundo... Por las cuales palabras parece que tenemos derecho de ir a predicar a todas las gentes y amparar y defender los predicadores, con armas si fuese menester, para que nos dejen predicar. A lo cual respondió que aunque aquel sea precepto, pero que no nos obliga a que forcemos a los gentiles que nos oyan, sino solo para predicar

si nos quisieren oír. Y para advertir a vuestras señorías y mercedes, parece que el señor obispo (si yo no me engaño) se engañó en la equivocación" (187).

LAS CASAS, pues, junto con CANO, se aparta en sus limitaciones del derecho de misión de la doctrina común de la escuela. Para LAS CASAS la predicación del Evangelio ha de hacerse al modo de los apóstoles, por medios pacíficos, respetando la voluntad soberana de los pueblos, rechazando el método guerrero preconizado por SEPULVEDA. Es lo que claramente establece a lo largo de su obra De unico vocationis modo, donde dice: "La Providencia estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo, de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata indudablemente de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres" (188). Sólo en los casos extremos, que hemos visto, concede una intervención legítima, incluso por las armas, fundada en ese derecho.

En la línea común de la escuela, aunque yendo más lejos de lo normal en algunos puntos, está MOLINA.

Para este autor los cristianos tienen derecho a predicar el Evangelio por todo el mundo, enviando predicadores, "así como a protegerlos y a obligar a los infieles, no ciertamente a que abracen el Evangelio, sino a que no pongan impedimento a los misioneros en sus predicaciones, ni tampoco a los suyos para que los escuchen, abracen nuestra doctrina y vivan según ella; si algunas de estas gentes o reyes o cualesquiera jefes hicieran lo contrario, nos será lícito obligarles por la guerra, y castigar la injuria causada contra la fe y el Evangelio..." (189). Es la formulación ya clásica del derecho de misión.

De acuerdo con tal afirmación, añade: "Siendo esto así, es notorio que podemos con este fin abordar en naves al extranjero y permanecer allí con todo el poder necesario en sus puertos y territorios todo el tiempo que fuera menester para realizar con seguridad esta predicación y con este motivo, realizar algún comercio con ellos, aunque no quieran" (190). Es interesante resaltar que las limitaciones que en contra de la opinión de VITORIA había establecido respecto del ius communicationis et ius commercii, en cuando derecho de orden natural, quedan ahora, cuando actúa el derecho de misión, derecho de orden sobrenatural, sin aplicación, admitiendo,

en función de criterios religiosos, el derecho de los cristianos a establecerse y comerciar con los infieles, aun contra su voluntad.

Este mismo sentido tiene su afirmación de que, si la guerra supone un beneficio espiritual para los Estados a quienes se declara, se puede provocar una justa causa. Así dice: "Debo añadir que cuando la guerra suponga un beneficio para las naciones a quienes se declare, así como para la Iglesia, ya que por este medio ser convertirán a la fe y se propagará la Iglesia, cesaran en sus pecados y muchos de ellos lograrán la vida eterna, será lícito usando de nuestro derecho, hacer aquello de donde podemos esperar que se nos dará justa causa de guerra, aún cuando de otro modo no lo hubiesemos hecho, y aunque al mismo tiempo procuremos nuestro beneficio temporal" (191).

Empero MOLINA, a pesar de estos puntos señalados que le acercan, sobre todo el segundo, a posturas cercanas a la mantenida por SEPULVEDA, prefiere en todo caso que la predicación se haga por medios pacíficos: "Sin embargo, si ello se puede hacer cómodamente, conviene que antes se les envíe una embajada y que vayan los predicadores solos o acompañados de poca gente, mejor que llegar con gran poder para contenerlos con las armas y asegurar así la vida de los misioneros" (192).

ACOSTA, aunque no se aparta de la línea común, desarrolla el derecho de misión en función del tipo de infiel de que se trate, según sean indios o chinos.

Después de afirmar el derecho de misión que corresponde a los cristianos por todo el mundo pasa a considerar los títulos legítimos que de él pueden surgir en favor de los cristianos. ACOSTA en esto tiene ideas claras, solo la injuria, que suponía la negación del mismo o el ataque a los predicadores, era justa causa para intervenir. Injuria, que, como VITORIA, estima va no solo contra los cristianos, sino incluso contra los propios infieles. Así dice, después de exponer el derecho de misión, que éste "los abría entrada franca en cualquier parte de la tierra, y quienes intenten cerrarla y alojar de sí a los heraldos y mensajeros de Dios sin haberlos oído, no solamente son convencidos de hacer contra su eterna salvación, sino que infieren además una afrentosa injuria a la república cristiana" (193).

En función de esta posible injuria, y en base al estado bárbaro de los infieles o a la lejanía de los mismos, establece la necesidad de utilizar medios armados para llevar a cabo la predicación.

Sin embargo, niega expresamente, apartandose de la doctrina de SEPULVEDA, que sea lícito conquistarlos primero y convertirlos después. Así dice que "Siendo patente que a la mayor parte de los infieles no se puede entrar a la manera apostólica, y por otra parte conquistarlos primero, para que una vez sometidos reciban la fe cristiana, hemos demostrado con muchos y graves argumentos que es cosa prohibida", es necesario encontrar una vía distinta para predicarles la fe. De acuerdo con ello y debido al estado bárbaro en que considera que se encuentran los indios, concluye que "conviene, pues, que vayan juntamente soldados que lleven los socorros necesarios para la vida humana en tan largas y peligrosas expediciones, y juntamente predicadores de la fe..." (194).

ACOSTA es, en principio, partidario del medio pacífico de evangelización, pero en el caso concreto de los bárbaros, por los peligros que supone, estima necesario que las expediciones vayan armadas (195), lo que no implica de ninguna forma que sólo por ello se les pueda conquistar y someter. Esto sólo podrá hacerse cuando se produzca una injuria, como vimos.

Es por esto que cuando trata de los chinos, pueblo infiel al que considera, sin embargo, civilizado, el desarrollo que da el derecho de misiones diferente, acercándose a las posturas de CANO y LAS CASAS. Respecto de China estima que el método a seguir es el apostólico, y no sólo eso, sino que además añade que "no solo no podemos compeler a los infieles a que nos oigan, pero tampoco a que nos dejen predicar, si no fuese cuando unos quisiesen oírnos y otros no nos dejasen predicar. Pero si los magistrados y los que en efecto es república de común voz nos echan, no podríamos compelerlos a que nos dejasen predicar. Los que más se alargan en este punto, dicen que si el príncipe no quiere y el pueblo quiere, o al revés, pueden ser compelidos; más si de común nos echan, no podemos hacerles fuerza" (196).

Sin embargo ACOSTA considera que, si hay una negación constante de ese derecho y se han probado todos los medios pacíficos para ello, perdida toda esperanza de evangelización pacífica, en última instancia, "sería lícito, denunciando primero que admitan de paz predicadores del evangelio, y no lo queriendo hacer, movelles guerra con tal moderación que sólo sirviese de compeler a los Chinos a dar lugar a la predicación y a la conversión de los que quisiesen oír y recibir la ley de Jesucristo, y cuando se pusiesen a total resistencia y con el castigo moderado no se rindiesen, sería lícito proseguir la guerra de todo poder hasta debelar y conquistar la China" (197).

Era, en definitiva, con las matizaciones que hace, la doctrina común de la escuela. El derecho de misión podía constituir un título legítimo para la conquista de los pueblos infieles. En él se fundará sobre todo ACOSTA para justificar la conquista española de las Indias.

ROA DAVILA también va a distinguir, en función de la civilización de los indios, el carácter de la intervención legítima a que da lugar el derecho de misión. Reconoce como legítima la intervención armada en el caso de que se niegue el derecho de misión, pero diferencia el caso de los indios, que viven salvajemente, respecto de los cuales se puede llegar hasta su total conquista, y el caso de pueblos infieles cultos y civilizados, respecto de los cuales estima que la guerra sólo se podrá hacer para obligarles a que permitan la predicación, una vez conseguido lo cual se deberá de nuevo dejarles sus dominios y tierras, "pues no tenían más títulos que la defensa de sus prójimos, conseguido lo cual termina el título justo de la ocupación, a no ser que ese territorio de su consentimiento después de la conquista" (198). Es de destacar en este autor la importancia que concede, más que a la que se hace a los cristianos, a la injuria que se comete contra el derecho a la verdad que tienen todos los hombres, lo que le hace basar la intervención por razón del derecho de misión principalmente en un título de orden natural, como es la defensa de los inocentes.

Con SUAREZ culmina la doctrina mayoritaria de la escuela sobre el derecho de misión. Las opiniones de VITORIA y SOTO aparecen en él perfectamente perfiladas.

Como principio sienta que es legítimo el título de intervención fundado en el derecho de misión cuando se ha cometido una injuria. Así dice: "La Iglesia tiene derecho a defender sus predicadores y a atacar a aquellos que impiden la predicación por la fuerza o no la permiten. Es opinión de los autores antes citados, principalmente de Juan Mayr y Francisco de Vitoria" (199).

Aclarada la cuestión, inmediatamente se plantea el problema, que había dividido a los autores españoles, de la forma como se debía ejercitar en concreto ese derecho de misión. En este sentido se pregunta: "¿Esta defensa de la predicación y de los predicadores del Evangelio es solamente lícita después de que los infieles hayan inferido la injuria o hayan puesto obstáculos a la predicación del Evangelio, o será también lícita por una ocupación anticipada - por así decir -, previniendo por medio de un ejército que no haga injurias a los predicadores o que no se impida su ministerio?" (200).

Su solución, como es lógico, es la reafirmación de la doctrina mayoritaria de la escuela que hemos visto desde VITORIA.

Empieza rechazando la opinión de los que afirmaban, especialmente SEPULVEDA, que era lícita la conquista previa porque así el Evangelio se predicaría más fácilmente. Rechaza igualmente la opinión de los que suavizando la tesis anterior, como ACOSTA respecto de los indios, dicen que se puede hacer acompañar los predicadores por un ejercito suficiente para su seguridad y levantar torres y plazas fuertes para facilitar la entrada en tierras de infieles, así como exigir de los príncipes paganos el pago de los gastos producidos en esas empresas, y caso de que los reyes infieles se negasen a ello declararles la guerra y por la fuerza de las armas conquistarlos. Las razones que da para negar esta tesis van desde las que se fundan en que Jesucristo enseñó que la predicación había de ser pacífica, hasta las que toman en cuenta la realidad de que los infieles al ver un ejército armado pensarían que se les quería someter, teniendo entonces éstos guerra justa. En este último sentido dice: "Si son enviados los predicadores en compañía de un ejército, los infieles invadidos presumirían moralmente, y no sin apariencia de verdad, que son enviados más bien para ocupar el territorio nacional que para procurar su salud espiritual. Hablando de un mundo general, podrían defenderse con toda justicia según se presume prudentemente. Se les da entonces ocasión de hacer una guerra justa. Los cristianos cometerían más bien un acto de agresión que una defensa... No es este medio apto para introducir la fe; más bien cede en infamia e injuria de la religion católica. Creeran los infieles que nuestra religion católica, da licencia para violar los derechos de gentes y aún el derecho natural, ocupando territorios extraños contra la voluntad de sus dueños y haciendola guerra sin título justo. Se harían aún más pertinaces y estarían menos dispuestos para recibir la fe católica. En conclusión, no es lícito este método de introducir la predicación del Evangelio" (201).

La conclusión de lo anterior era evidente. El derecho de misión como tal sólo daba derecho a la predicación del Evangelio por todo el mundo. Los títulos legítimos para intervenir, las justas causas de guerra, sólo surgían a posteriori, cuando ese derecho fuese violado, bien porque se impidiese su ejercicio, bien porque se atacase a los predicadores y a los convertidos. Era entonces cuando existía una justa causa para intervenir.

Sin embargo, el mismo SUAREZ plantea una dificultad: El que tanto el príncipe infiel como los súbditos de común acuerdo se negasen a admitir a los predicadores. Ya vimos como CANO y LAS CASAS habían establecido que en ese supuesto no había título legítimo. SUAREZ, empero, siguiendo la opinion mayoritaria va a afirmar lo contrario. Así dirá, respondiendo a esa dificultad: "Yo creo, no

ralmente hablando, que entonces es lícito usar de alguna forma de coacción. Primeramente, si el pueblo que es infiel quisiera tener predicadores, y su rey pusiera obstáculos, puede el pueblo resistirse y ser ayudado por los príncipes cristianos con el fin de que el rey, aun contra su voluntad, permita la predicación del Evangelio. Impidiendo el camino de salvación hace una injuria a sus súbditos. Por la misma razón, si el rey lo consiente y lo desea, pero no se atreve a causa de la resistencia que ponen los grandes del reino o el pueblo mismo, puede, por medio de la fuerza, obligar a sus súbditos; si le faltan fuerzas para ello, puede ser ayudado por los príncipes cristianos por la razón dicha. En fin, si el rey y el reino ponen resistencia al mismo tiempo, yo creo que pueden ser obligados a que permitan entrar en su territorio a los predicadores del Evangelio. Es concesión del derecho de gentes y no puede negarse sin una causa justa. Además, pueden ser obligados a que permitan a estos predicadores anunciar la palabra de Dios, sin coacción y sin engaño, a todos los que quieran oír; porque, moralmente hablando, nunca faltarán algunos particulares que la oigan voluntariamente. Aunque supongamos que resiste el rey juntamente con su reino, bajo el nombre de reino no están comprendidos completamente todos los particulares; únicamente los consejos, los grandes y la mayor parte del reino. Siempre queda íntegro el derecho de la Iglesia a predicar el Evangelio en aquel reino y defender los inocentes, es decir, las personas privadas que quisieran oír la palabra de Dios" (202).

La doctrina iniciada por VITORIA alcanzaba su máxima precisión. El título derivado del derecho de misión era legítimo, incluso en el supuesto que todo un reino infiel lo negase, pues siempre habría algún particular que quisiera escuchar el Evangelio. Derecho de misión y defensa de los inocentes actuaban conjuntamente para legitimar la intervención. Los Estados cristianos adquirirían una posición privilegiada dentro de la comunidad internacional. Ante los derechos de éstos, basados en el orden sobrenatural, cedía la soberanía de los pueblos infieles. El derecho de misión, derecho divino-natural, se presentaba, pues, como el instrumento jurídico máximo para la expansión espiritual y, subsiguientemente, temporal, de los pueblos cristianos. En este derecho no había, en consecuencia, reciprocidad. Era exclusivo de los cristianos. Sólo en cuanto a la enseñanza de la existencia de un Dios único, por parte de los pueblos infieles que creyesen en él, respecto de los idólatras, se concebía, en un grado mínimo, como derecho natural a enseñar la verdad y a defender a los inocentes, una cierta reciprocidad (203).

Con todo, SUAREZ es partidario decidido de la predicación pacífica, de que se agoten todas las posibilidades, antes de acudir a realizar el derecho de misión por la fuerza: "Se deben intentar antes todos los medios de paz invitando y rogando una y repetidas veces a los Estados y príncipes infieles que permitan predicar la fe católica en sus reinos y ofrezcan y den garantía a las personas que entran en sus reinos para cumplir aquella misión o a los

que permanecerán entre ellos" (204).

FREITAS no hace otra cosa que repetir, sin tal precisión, esas ideas que venían desde VITORIA. Así afirma: "... puede el Papa por sí mismo, o por medio de los príncipes cristianos, obligar, aún mediante la declaración de guerra, a una sociedad o príncipe pagano a que no pongan trabas a la libre predicación del Evangelio, y a que consientan sin pena alguna que los súbditos, que espontáneamente recibieron el bautismo, profesen la ley de Cristo" (205).

Por último, dentro de esta corriente de autores que, o afirman el título derivado del derecho de misión, en su forma mayoritaria, sólo cuando se produce una violación del mismo, una injuria, o niegan con más o menos convencimiento que exista título alguno derivado del derecho de misión, podemos señalar el nombre de SILVA.

Este autor, después de reconocer el derecho de misión, no duda, siguiendo la línea de CANO y LAS CASAS, en negar que de él se derive un título justo, caso de que se impida la predicación.

Pero lo niega sólo en ese supuesto concreto del derecho de misión, y no en otros, como si los príncipes infieles atacan a los convertidos o estos no perseveran en la fe, pues en estos casos considera que sí hay entonces justo título. Esa negación de que el impedir la predicación sea justo título la expresa claramente, así como sus razones, cuando dice: "... que por odio que tengan a la fe, que ni se la han predicado, ni la han oydo; y aunque hubieran muerto muchos Religiosos, como esto no sea cosa nueva en el mundo costar el Evangelio mucha sangre de predicadores, no es suficiente motivo para que se les pueda hazer la guerra justa, assí por esto, como por la justa razón y causa que tienen de temerse, que en entrando los tales predicadores entran luego tras ellos los Españoles, y se alzan con sus tierras, y se hazen señores dellas, les quitan su libertad y señorío y los hazen sus vassallos, y finalmente los sujetan a una insoportable servidumbre" (206).

Sin embargo, como vemos, su negación del título en ese supuesto la hace con la mirada puesta en los indios. Respecto de éstos reconoce otros títulos por los que pudieron venir a poder de los españoles, aunque no concretamente al que nos referimos.

Esta particularidad con que establece la doctrina señalada viene probada por el hecho de que cuando se ocupa de las distintas clases de bárbaros preconiza distintos métodos de evangelización, al igual que hiciera ACOSTA. De esta forma, la doctrina anterior es aplicable solo a las dos primeras clases de bárbaros, entre las

que se cuentan chinos, japoneses, mexicanos, incas y otros indios de América/relativamente civilizados, pero a la tercera clase no, la de los que viven como fieras y salvajes. Para estos considera que es necesario, primero, enseñarles a ser hombres y después, enseñarles a ser cristianos, y si a lo primero acudieren con gusto, y se dexaren enseñar (que muchos lo hazen) mucho de norabuena, pero si como bárbaros, y incultos, quisieren maltratar a sus maestros, ayos y tutores (que por tales se deben reputar entonces los predicadores) justo es que en tal caso entre el rigor, y fuerza cristiana, y el poder grande de los Reyes de España.. Con tal que despues de desbastados de su rustiquez se les proponga el Santo Evangelio, libre y espontáneamente sin compulsión ninguna..." (207). Respecto de los más bárbaros admite, pues, incluso la conquista previa para su conversión.

Además de los autores señalados, se pueden encuadrar perfectamente en este grupo, por cuanto siguen la doctrina que sobre este título estableció VITORIA, sin que por ello nos ocupemos en concreto de cada uno, ARCOS (208), MOTOLINIA (209), PEÑA (210), BAÑEZ (211), SALAZAR (212), BENAVIDES (213), LIZARRAGA (214) y VASCONES (215).

Pero no todos los autores que se ocupan en España de los títulos legítimos por los que los infieles, y en concreto, los indios, pueden ser conquistados por los cristianos, tienen la misma opinión que ese numerosísimo grupo que acabamos de exponer. SUAREZ, ya vimos, como rechazaba la opinión que según él sostenían algunos autores en el sentido de preconizar el sometimiento de los infieles, para después predicarles y convertirlos comodamente. Es de este grupo del que nos vamos a ocupar ahora, con el fin de tener de esta forma una visión global y completa de título legítimo que estudiamos.

El principal interprete de esta corriente imperialista minoritaria es SEPULVEDA.

Para este autor el derecho de misión solo puede realizarse con garantías de éxito a través del sometimiento previo de los indios. Estima que si no se procediese de esa forma, dada la rudeza y estado bárbaro en que se encuentran, no sería posible proceder a la evangelización. De esta manera el derecho de misión legitima el sometimiento político previo de los indios.

A la objeción de Leopoldo, de que los apóstoles procedieron a predicar sin armas ni conquista, contesta diciendo que ahora las circunstancias son diferentes. Ya no hay ni milagros ni los predicadores tienen don de lenguas, además de que con toda seguridad si los apóstoles hubieran tenido estas facilidades las hubieran aprovechado para cumplir más facilmente su misión.

Finalmente, concluye Demócorates diciendo que "enviar, pues, apóstoles y evangelistas a pueblos bárbaros y no pacificados es empresa difícil y llena de peligros y que, al ser frecuentemente obstaculizada, parece que ha de producir muy poco o ningún fruto" (216).

Es en función de esta realidad que considera que el derecho de misión es un justo título para el sometimiento de los bárbaros. En este sentido proclama sin dudas; "De esta religion privadamente se origina una cuarta causa que justifica sobremanera la iniciación de la guerra contra los bárbaros, pues atañe al cumplimiento de un precepto evangélico de Cristo y se dirige a atraer por el camino más próximo y corto a la luz de la verdad, a una infinita multitud de hombres errantes entre perniciosas tinieblas" (217).

Aparte de en los argumentos anteriores, encuentra SEPULVEDA la razón de este proceder misionero en el mismo derecho natural, conforme al cual debemos enseñar la verdad por el camino más fácil, y en el precepto de la caridad que nos obliga a socorrer a nuestros prójimos (218).

Este sometimiento previo, en orden a que no puedan oponerse a escuchar la fe católica, no supone, para SEPULVEDA, que se les pueda coaccionar a la conversión; pues proclama que esta es libre. Todas estas ideas las expresa perfectamente en el siguiente texto: "Por esto, yo no sostengo que deban de ser bautizados aquellos que no quieren, sino que, en cuanto depende de nosotros se los aparte del principio, aun en contra de su voluntad, y que se debe de mostrar el camino de la verdad a los que andan errantes, por medio de piadosas advertencias y la predicación evangélica. Y como esto se hace facilísimamente, como vemos, después de haber sido sometidos ellos mismos a nuestro dominio y no sabemos de qué otro modo puede hacerse en estos tiempos, con la pobreza que hay de predicadores de la fe y escasez de milagros, afirmo que los bárbaros pueden ser sometidos a nuestro dominio con el mismo derecho con el que pueden ser compelidos a oír el Evangelio. Pues el que busca un fin de justicia, éste con el mismo derecho emplea todas las cosas que pertenecen al fin..." (219).

Establecido, pues, como legítima la conquista de los bárbaros en orden a una más fácil ejecución del derecho a predicar el Evangelio, veamos los aspectos concretos que justificaban tal sometimiento.

El primero, es, pues, facilitar el ejercicio del derecho y deber de predicar. El segundo, impedir que los indios se opongan a la predicación antes de oírla. Ambos los hemos visto ya expuestos. El tercero, impedir los ataques y muertes de los predicadores (220). El cuarto, el impedir que los jefes religiosos y políticos

de los bárbaros se opusieran a la conversión de los mismos y al ejercicio de su culto (221).

Todas las anteriores consideraciones nos las resume Leopoldo cuando hace recuento de la doctrina de Demócrito sobre las justas causas de guerra contra los infieles: "En cuarto lugar, propusistes el hecho de que la Religión cristiana se propague por dondequiera que se presentase ocasión en gran extensión y por motivos convenientes, por medio de la predicación evangélica, después de abrirse el camino a los predicadores y maestros de la moral y la religión, y ser éste defendido, y de tal modo defendido que no solamente ellos puedan con seguridad predicar la doctrina evangélica, sino también se libre a los bárbaros del pueblo de todo temor a sus príncipes y sacerdotes, para que, después de convencidos, puedan libre e impunemente recibir la Religión Cristiana .." (222).

Para SEPULVEDA, pues, no es ^{que} del derecho de misión pudiesen, caso de ser negado o impedido, surgir justas causas de guerra, sino que ese mismo derecho de misión y los peligros posibles y futuros que podían aparecer constituían ya de por sí y sin necesidad de violación alguna, un título legítimo para proceder sin más a la conquista previa de los pueblos infieles, para después ejecutarlo.

Como se comprende, intimamente ligado a este título va el de la barbarie, pues ambos no son, dentro de la teoría de SEPULVEDA, sino dos manifestaciones de un mismo título general, cual es el que los más sabios y civilizados, comprendiendo en este término el ser cristiano, dominen a los menos inteligentes y más bárbaros e infieles.

PALATINO DE CURZOLA sigue exactamente la tesis de SEPULVEDA. Así dice: "Otra cabeza de pruebas se toma de la obligación que tiene el Papa de propagar el Evangelio del modo que pueda, i no pudiendo sino sugetando primero, así deve hacerlo, i lo ha hecho en América por mano de nuestros reyes" (223).

En la misma línea están VELAZQUEZ SALAZAR (224) y AVALOS (225). Quedan, así, expuestas las dos corrientes dominantes en la España de los siglos XVI y XVII sobre los títulos que nacen del derecho de misión y el alcance de los mismos. La primera, la más común y desarrollada, es la que caracteriza el pensamiento de la escuela española del derecho de gentes sobre el derecho de misión. Es, pues, en base a la doctrina desarrollada por VITORIA que se construye, como vimos, todo el título legítimo derivado del derecho de los cristianos a predicar el Evangelio por todo el mundo.

g) Derecho de intervención en defensa de los convertidos.

^{segundo}

Es el título de orden sobrenatural que desarrolla VITORIA y el tercero de los legítimos.

No es, como el propio VITORIA nos lo señala, sino una derivación del título más amplio nacido del derecho de misión que acabamos de estudiar, por lo que, al estar contenido en gran parte en las consideraciones hechas anteriormente, no nos ocuparemos mucho de él. Lo único que, creemos, tiene sentido en esta situación es caracterizarlo, tal como lo hace VITORIA. Los demás autores generalmente no lo considerarán aparte sino englobado en el anterior.

VITORIA lo formula de la siguiente manera: "Puede haber otro título que se deriva de éste [se refiere al fundado en el derecho de misión]. Y es: Si algunos bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza o por el miedo volverlos a la idolatría, los españoles por esta razón, si no hay otra forma, pueden también hacer la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante violencia y aplicar todos los derechos de guerra contra los pertinaces y en consecuencia pueden hasta destituir, a veces a sus gobernantes, como se hace en las demás guerras justas. Y éste pudiera señalarse como el tercer título, que no es sólo título de religión, sino de amistad y sociedad humana" (226).

Que se trata, en última instancia, de un título contenido en el anterior, lo demuestra el hecho de que el mismo VITORIA lo había ya formulado prácticamente al exponer el título derivado del derecho de misión, cuando al final del mismo decía: "Lo mismo se ha de decir si, a pesar de permitir la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de otra manera a los convertidos a Cristo, o alejando a otros con amenazas o por medio del terror" (227).

Ahora, el autor, lo da entidad independiente fundado en que evidentemente es una derivación del propiamente dicho derecho de misión, es decir, del derecho a predicar el Evangelio, y de la defensa de los inocentes.

Si había derecho a esto, y su violación hacía surgir un justo título, con mucha más razón surgirá un título legítimo si los príncipes infieles atacan o atemorizan a los ya convertidos. Entonces se podrá intervenir no sólo en defensa de los convertidos en cuanto cristianos, sino también en cuanto hombres. De ahí que VITORIA lo llame título de religión y de amistad y sociedad humana.

Por un lado, la intervención estaba fundada en el orden sobrenatural. Se actúa en defensa de la religión católica. Si el papa había comisionado a los españoles la predicación del Evangelio, en virtud de su derecho a enviar predicadores a todos los pueblos, también les había comisionado el defender a los convertidos, súbditos ya de la Iglesia, sobre los cuales el Romano Pontífice ejercía ya su potestad espiritual.

Pero, por otro lado, la intervención encontraba su justificación en el orden natural, es decir, en la sociabilidad natural y en la amistad o alianza que existía entre todos los cristianos. Se actuaba porque se había producido una violación de los derechos humanos. Todo hombre tenía derecho natural a profesar la religión verdadera. Su violación daba derecho a la intervención de otras naciones cristianas en defensa de los derechos naturales del hombre. Al no haber autoridad internacional constituida, los Estados actuaban en su nombre como órganos de la comunidad internacional. Constituía en definitiva una intervención por razón de humanidad en defensa de los inocentes. Pero al mismo tiempo, como explica el propio VITORIA, "por lo mismo que algunos bárbaros se convirtieron a la religión cristiana, se han hecho amigos y aliados de los cristianos" (228), luego estos tienen el deber y el derecho, en virtud de la solidaridad internacional y, especialmente, en virtud de la solidaridad entre hermanos de fe, de intervenir en función de aliados o amigos. En este caso la obligación de intervenir no es ya solo de caridad, sino de justicia natural.

Como hemos dicho, y se vió, los demás autores de la escuela generalmente incluyen este título dentro del derivado del derecho de misión. Sin embargo, no faltan algunos que lo establecen, siguiendo a VITORIA, como otro título más. A modo de simple ilustración y sin ánimo de ser exhaustivos podemos citar en este sentido los nombres de ARCOS (229), COVARRUBIAS (230) y VASCONES (231).

LAS CASAS, que como vimos límite el derecho de misión, no duda, sin embargo, en establecer que si hay título legítimo cuando se actúa en defensa de los convertidos (232).

- h) Poder indirecto del papa para la deposición de los gobernantes e instauración de príncipes cristianos sobre los pueblos convertidos.

Es el tercer título de VITORIA fundado en el orden sobrenatural y el cuarto título legítimo.

Tampoco en este caso nos vamos a ocupar del mismo, salvo en la formulación que de él hace VITORIA, pues ya lo tratamos ampliamente cuando estudiamos las cuestiones referentes al poder de la Iglesia sobre los infieles y a los cristianos súbditos de príncipes infieles.

Este título, que al igual que los anteriores reposa en la causa de religión, constituye un tercer estadio, el último fundado en la religión, para intervenir legítimamente respecto de los infieles.

Se parte en él de una situación consumada, que hubiese una gran parte de bárbaros convertidos a la fe cristiana. En ese caso, y con independencia absoluta de que se hubiesen cometido irregularidades previamente o de que se hubiesen dado otros títulos legítimos que hiciesen la conquista de los indios válida, en función de este título quedaba, sin lugar a dudas o polémicas, justificado el dominio de España en Indias.

Su fundamento estaba en la potestad indirecta del papa para intervenir en lo temporal en orden al fin espiritual, deponiendo, por los peligros que había para la fe, a los príncipes infieles y estableciendo en su lugar príncipes cristianos. El papa, lógicamente, no podía hacerlo por sí mismo, sino teóricamente, por lo que comisionaba a los príncipes cristianos esta labor. Era el alcance último que tenían las bulas, como consecuencia de la realización de la predicación del Evangelio y subsiguiente conversión de los infieles. Por este título, y caso de que no se hubiesen producido justas causas de intervención anteriores, quedaba definitivamente legitimado el dominio de España sobre las Indias.

VITORIA lo expresa perfectamente, siguiendo el principio establecido por Santo Tomás: "Otro título puede ser éste: Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, bien por medios normales o de manera indebida, es decir, empleando la fuerza o la amenaza o de otro modo injusto, mientras sean cristianos de verdad puede el Papa con causa justa, pidánle ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles. Se prueba, porque ^{puede} el Papa, en bien de la fe, cambiar sus gobernantes si así conviniera a la conservación de la religión cristiana, por temerse que apostatarán de la fe bajo la dominación de soberanos infieles o porque con tal ocasión fueran oprimidos por sus jefes" (233).

VITORIA, para que actúe este título, solo exige que haya justa causa, es decir, que se tema que abandonen la fe si siguen con sus soberanos infieles, o éstos ejerzan presiones sobre los cristianos para que apostaten, y añade el autor, al final de este título, "siempre que se evite el escándalo" (234). Es la limitación que constantemente señala en todos los títulos fundados en la religión.

No exponemos aquí la doctrina del resto de la escuela, que coincide mayoritariamente en este punto con VITORIA, por haberlo hecho ya anteriormente.

Hemos acabado, pues, la exposición de los títulos que VITORIA consideraba legítimos para el sometimiento de los pueblos infieles y de la doctrina que sobre los mismos desarrolla la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII. Como habrá podido observarse la idéntica doctrina es en general enorme lo que demuestra la gran influencia que en su formulación tuvo VITORIA. Los demás autores no se limitan a repetir las ideas vitorianas, sino que, partiendo de unos mismos hechos e inmersos en muchas veces diferentes circunstancias históricas, las desarrollan, perfeccionan y matizan, alumbrando en ocasiones nuevos logros en orden a una concepción internacionalista fundada en bases naturales y humanas. Estos hechos, unidos al continuo apoyo en las mismas citas y autores, así como el constante acudir a los anteriores autores de la escuela que estudiaron el tema, son prueba fehaciente, sin que lo desvirtuen las divergencias y diferentes matices en las soluciones concretas, de que se puede hablar perfectamente de una escuela española.

2) El derecho de legítima defensa de los infieles

Escaso interés tiene el ocuparse de este tema, dado que, después de exponer ampliamente la doctrina de la escuela sobre los infieles y de resaltar el reconocimiento de los derechos naturales de esos pueblos que establecen, es evidente y lógico que todos los autores de escuela española, que siguen los principios marcados por VITORIA, han de admitir forzosamente el derecho de legítima defensa de los pueblos infieles, incluso frente a los cristianos caso de que estos procedan sin título legítimo.

No tiene, pues, sentido extender más el trabajo trayendo repeticiones de textos de los autores españoles que ya hemos tenido ocasión de exponer y analizar en los capítulos anteriores y en los que aparecía claramente establecido el derecho de legítima defensa de los Estados no cristianos, especialmente a raíz de la exposición de la problemática de los justos títulos.

Al partir de una comunidad internacional de orden natural y humana en la que convivían Estados cristianos e infieles con igualdad, en principio, de derechos y deberes jurídico-internacionales, el derecho de legítima defensa, derecho natural, correspondía a todos los que injustamente se viesan agredidos, tanto hombres como comunidades políticas, con independencia de todo criterio religioso, de civilización y de raza. Este principio general, admitido por todos los autores que partían de esa base señalada, encontraba concreciones diferentes en cada uno de ellos en función de su parti

oular doctrina sobre los títulos legítimos de intervención, respecto de los cuales no había, cuando se cumplían todas las condiciones exigidas, un derecho de legítima defensa, porque entonces el que intervenía lo hacía en virtud de la autoridad de la autoridad de todo el orbe, como órgano de la comunidad internacional. De ahí que los casos en que cada autor admite el derecho de legítima defensa no sean idénticos, sino que dependen de su propia opinión sobre las justas causas de guerra.

No entramos en esta tesis en el análisis de una cuestión que ocupó la atención de los autores españoles y que tiene íntima relación con el problema que nos ocupa, como es la posibilidad de guerra justa por ambas partes. Y no lo hacemos, aparte de para no alargar más el trabajo, por tratarse de un tema de claras y profundas connotaciones teológicas que escapa en gran medida al carácter eminentemente jurídico de nuestro estudio. Sin embargo, queremos recalcar que un estudio del derecho de legítima defensa dentro de la escuela española no puede hacerse sin tener en cuenta esta segunda cuestión de la posibilidad de guerra justa por ambas partes.

Es por todo ello que ahora solo queremos resaltar el nombre de LAS CASAS, ya que por la profusión de veces que aludió a este derecho es necesario hacer una mención especial, lo que no impide, como ya se señaló, que este punto sea doctrina común a la escuela española del derecho de gentes.

Toda la obra de LAS CASAS es una continua afirmación del derecho de legítima defensa que tenían los indios cuando los españoles les hacían guerra. Es este autor el que con más insistencia proclama ese derecho de los indios que según él no es ya sólo de legítima defensa sino derecho a declarar guerra justa a los españoles por las injurias recibidas (235).

Valga, pues, esta breve referencia como un homenaje a dicho autor.

- (1) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 5 (ed. Pereña, p.83)
- (2) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 5 (ed. cit. p. 84)
- (3) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 5 (ed. cit. p. 84)
- (4) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 5 (ed. cit. p. 84)
- (5) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 6 (ed. cit. p. 85)
- (6) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 7 (ed. cit. p. 85)
- (7) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3,7 (ed.cit. p. 86 y 87)
- (8) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, V,q. 3, art. 3 (ed. I.E.P. tomo III, p. 423)
- (9) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, 14 (ed. Pereña, p. 143 y 145)
- (10) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 40 (ed. Pereña, p. 229)
- (11) LAS CASAS, Bartolomé de. Los tesoros del Peru (ed. Losada, p. 447). Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda (ed. BAE, tomo V, p. 440). Historia de las Indias Lib. I, cap. XCIII (ed. BAE, tomo I, p. 266 y 267). Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores... (ed. BAE, tomo V, p. 239). Tratado de las doce dudas (ed. BAE, tomo V, p.497)
- (12) Para la exposición de la doctrina de VAZQUEZ DE MENCHACA en este punto ver el capítulo anterior.
- (13) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 105, 1 y 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p.191-193)
- (14) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib, II, cap. XIII (ed. BAE, p. 451)
- (15) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XIII (ed.cit. p. 451 y 452)
- (16) ACOSTA, José de. Parecer sobre la guerra de la China (ed. BAE, p. 332).
- (17) VASCONES, Fray Juan de. Petición en derecho para el Rey Nuestro Señor... (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p. 307)

- (18) SUAREZ, Francisco. De legibus, II, 19, 7 (ed. I.E.P., tomo I p. 190)
- (19) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum, II, 15 (ed. Zurita, p. 36 y 37); VIII, 12 (ed. cit. p. 169)
- (20) FREITAS, Serafín de. op.cit. II, 17 (ed. cit. p. 37)
- (21) FREITAS, Serafín de. op.cit. III, 2 (ed. cit. p. 31)
- (22) FREITAS, Serafín de. op.cit. III, 3 (ed. cit. p. 32)
- (23) FREITAS, Serafín de. op.cit. III, 9 (ed. cit. p. 35)
- (24) FREITAS, Serafín de. op.cit. III, 16 (ed. cit. p. 37)
- (25) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, IV, 1 (ed. Pereña, p. 17)
- (26) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 15 y 16
- (27) VITORIA, Francisco de. De temperantia (fragmento) (ed. BAC, p. 1039)
- (28) VITORIA, Francisco de. op.cit (ed. cit. p. 1050)
- (29) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3,14 (ed. Pereña, p. 93)
- (30) VITORIA, Francisco de. De temperantia (fragmento) (ed. cit. p. 1051)
- (31) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 14 (ed. cit. p. 93)
- (32) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 14 (ed. cit. p. 94)
- (33) VITORIA, Francisco de. De temperantia (fragmento) (ed.cit. p. 1051)
- (34) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 14 (ed.cit. p. 94)
- (35) VITORIA, Francisco de. De temperantia (fragmento) (ed.cit. p.1052)
- (36) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 14 (ed. cit. p. 94)

- (37) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 14 (ed. cit. p. 93)
- (38) SOTO, Domingo de. An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam (ed. por BELTRAN DE HEREDIA, V, Los manuscritos... p. 238)
- (39) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV q. 2, art. 2 (ed. I.E.P. tomo II, p. 290). Hemos introducido modificaciones en la traducción de la edición citada por considerar que no era exacto su sentido.
- (40) CANO, Melchor. Comentario a la Secunda Secundae, q. 40. De bello (ed. Pereña, p. 97)
- (41) CANO, Melchor. De dominio indiorum... q. I, 18 (ed. Pereña, p. 109)
- (42) CANO, Melchor. op.cit. q. I, 18 (ed. cit. p. 109)
- (43) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contiene una disputa o controversia. (ed. BAE, tomo V, p. 302)
- (44) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. 11ª Réplica (ed. cit. tomo V, p. 335).
- (45) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 30 (ed. Pereña, p. 221). También: In regulam Peccatum, II, parag. 10, 5 (ed. Fraga, p. 97 y 98)
- (46) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 30 (ed. cit. p. 221)
- (47) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 30 (ed.cit. p. 221 y 223)
- (48) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 30 (ed. cit. p. 223)
- (49) COVARRUBIAS, diego de. op.cit. 31 (ed.cit. p. 223)
- (50) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Pereña, p. 45)
- (51) PEÑA, Juan de la. An sit iustum bellum adversus insulanos, 11 (ed. Pereña, p. 287)
- (52) PEÑA, Juan de la. op.cit. 12 (ed. cit. p. 289)
- (53) PEÑA, Juan de la. op.cit. 10 (ed. cit. p. 287)
- (54) PEÑA, Juan de la. op.cit. 10 (ed. cit. p. 287)
- (55) PEÑA, Juan de la. op.cit. 12 (ed.cit. p. 289)

- (56) PEÑA, Juan de la. op.cit. 13 (ed. cit. p. 289)
- (57) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 62)
- (58) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op. cit. (ed. cit. p. 62)
También: Del reino y los deberes del rey, Lib. I, 5 (ed. Losada, p. 35 y 36)
- (59) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed.cit. p.84)
- (60) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 61)
- (61) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I 21, 29 (ed. R. Alcalde, tomo II, p. 56 y 57)
- (62) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 22, 6 (ed.cit. tomo II, p. 67)
- (62) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justioia y el derecho, II, disp. 106, 5 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 199)
- (64) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 106, 5 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 200)
- (65) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 106, 6 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 200)
- (66) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap.IV (ed. BAE, p. 440)
- (67) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. VI (ed.cit. p.440)
- (68) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, IV, 1 (ed. Pereña p. 16). También: op.cit. I, IV, 2 (ed.cit. 18 y 19)
- (69) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 1, 3 (ed. Pereña, pag. 367)
- (70) SUAREZ, Francisco. op.cit. disp. XVIII, 4,4 (ed.cit. p. 395)
- (71) SUAREZ, Francisco. De bello, 5,3 (ed.Pereña, p. 153)
- (72) SUAREZ, Francisco. op.cit. 5,7 (ed.cit. p. 159). De fide, disp. XVIII, 1, 3 (ed.cit. p. 367)
- (73) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 3 (ed.cit. p. 153 y 155)
- (74) SUAREZ, Francisco. op.cit. 5,8 (ed.cit. p. 161)

- (75) ARCOS, Miguel de. Parceer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p.9)
- (76) LOPEZ, Gregorio. Las siete Partidas del rey D. Alfonso el Sabio glosadas por el licenciado...., Partida II, título XXIII, ley II (ed. Los Códigos españoles concordado y anotados, tomo II, p. 494)
- (77) MOTOLINIA, Fray Toribio. Carta al Emperador, 3 (ed. Bravo Ugarte, p. 53); 39 (ed.cit. p. 91)
- (78) Fray LUIS DE LEON. Opera, tomo V, p. 396 (cit. por PEREÑA, Luciano. "El descubrimiento de América en las obras de Fray Luis de Leon". R.E.D.I. VIII (1955), p. 598 y 599)
- (79) BAÑEZ, Domingo. In 2,2 (De fide, Spe et Charitate, q.10, (cit. por CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos juristas. p. 468-471)
- (80) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 23 (ed. Pereña, p.73)
- (81) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 15 (ed. cit. p. 94)
- (82) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 15 (ed. cit. p. 94 y 95)
- (83) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 15 (ed.cit. p. 95)
- (84) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, 14 (ed. Pereña, p. 145)
- (85) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 38 (ed. Pereña p. 229)
- (86) SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las Islas Filipinas (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 129-131)
- (87) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia, I, IV, 1 (ed. Pereña p. 17)
- (88) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 16

- (89) PEREÑA, Luciano. La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles, p. 17 y 18
- (90) VITORIA, Francisco de. Comentarios a la Secunda Secundae, De fide, Spe et Charitate, q. 40, art. 1, 5 (ed. Beltrán de Heredia, tomo II, p. 281)
- (91) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 16 (ed.cit. p. 95)
- (92) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 12 (ed.cit. p. 91 y 92)
- (93) ARCOS, Fray Miguel de. Paracer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios, (ed. Hanks, Cuerpo de documentos, p. 9)
- (94) CANO, Melchor. Comentario a la Secunda Secundae, q. 40, De bell (ed. Pereña, p. 97)
- (95) PEREÑA, Luciano. "Melchor Cano y su teoría de la guerra" A.A.F.V., XII (1958-59), p.87-90
- (96) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 39 (ed. Pereña, p. 229)
- (97) PALATINO DE CURZOLA, Fray Vicente. Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental. (ed. Hanks, Cuerpo de documentos, p. 31)
- (98) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 105, 3 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 193 y 194). También: op.cit. II, disp. 112, 1 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 229)
- (99) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 112, 4 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 230)
- (100) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 112, 5 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 230)
- (101) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 112, 5 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 230)
- (102) SUAREZ, Francisco. De bello, 7,25 (ed. Pereña, p. 231 y 233)
- (103) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum, XIII, 52 (ed. Zurita, p.285 y 286). También, aunque en términos negadores de esa alianza: op.cit. XIII, 49 (ed.cit. p. 284) y, XIII, 51 (ed.cit. p. 285).

- (104) ARIAS DE VALDERAS, Francisco. De la guerra y de su justicia e injusticia, CXCII (ed. Sánchez Gallego, p. 153): "Es de advertir que, según Juan de Andros, los cristianos, en guerra justa, podemos pedir auxilio para defendernos a los judíos, sarracenos e infieles, siempre que estén en relaciones de paz con nosotros y lo exija la necesidad".
- (105) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 1, 15 (ed. Pereña, p. 29 y 30).
- (106) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 17 (ed. cit. p. 97)
- (107) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 17 (ed. cit. p. 97)
- (108) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 17 (ed.cit. p. 98): "Y la verdad es que podría fundarse esta conducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien".
- (109) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 17 (ed. cit. p. 97 y 98)
- (110) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 17 (ed.cit. p. 97)
- (111) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 17 (ed.cit. p. 98)
- (112) SOTO, Domingo de. De Iustitia et Iure, IV, q. 2, art. 2 (ed. I.E.P., tomo II, p. 290)
- (113) SOTO, Domingo de. op.cit., IV. q. 2, art. 2 (ed.cit. tomo II, p. 290)
- (114) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. I, 13 (ed.Pereña, p. 105)
- (115) CANO, Melchor. op.cit. q.I, 14 (ed.cit. p. 105, 107)
- (116) CANO, Melchor. op.cit. q.I, 15 (ed.cit. p. 107)
- (117) CANO, Melchor. op.cit. q. I, 19 (ed.cit. p. 109)
- (118) COVARRUBIAS, Diego de. In Regulam Peccatum, II, parag. 11, 5 (ed. Fraga, p. 127-133). De Iustitia belli adversus indos, 12 y 13 (ed Pereña, p. 199 y 201)
- (119) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 14 (ed.cit. p. 201)
- (120) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 15 (ed.cit. p. 201)

- (121) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 16 (ed.cit. p. 201 y 203)
- (122) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 17 (ed. cit. p. 205 y 207)
- (123) CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. Poreña, p. 43)
- (124) CARRANZA, Bartolomé de. op.cit. (ed. cit. p. 43)
- (125) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXV (ed. BAE, tomo IV, p. 436 y 437). También: Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. BAE, tomo V, p. 307)
- (126) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. CCLXV (ed. BAE, tomo IV, p. 436 y 437). También: Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. BAE, tomo V, p. 307)
- (127) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, Epílogo (ed. cit. tomo IV, p. 445). También: Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. BAE, tomo V, p. 308, 328 y 329). Historia de las Indias, Lib. III, cap. CLI (ed. BAE, tomo II, p. 539)
- (128) LAS CASAS, Bartolomé de. Apologética historia, cap. XLVIII (ed. cit. tomo III, p. 166)
- (129) LAS CASAS, Bartolomé de. Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda (ed. BAE, tomo V, p. 440). También: Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas, Proposición XXVII (ed. BAE, tomo V, p. 255)
- (130) LAS CASAS, Bartolomé de. Principia quaedam, Quarto principium (ed. F.C.E. Tratados II, p. 1269)
- (131) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium, I, 10, 4 (ed. R. Alcalde, tomo I, p. 233)
- (132) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. ~~I~~¹⁰, 4 (ed.cit. tomo I, p. 233)
- (133) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. ~~I~~^{tomo I}, 10, 5 (ed.cit. ~~p.234~~^{p.234})
- (134) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. ~~I~~¹⁰, 12 (ed.cit. tomo I, p. 236 y 237)
- (135) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. ~~I~~¹⁰, 9 (ed.cit. tomo I, p. 236)

- (136) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. op.cit. I, 10, 10 (ed.cit. tomo I, p. 236)
- (137) VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando, op.cit. I, 10, 11 (ed.cit. tomo I, p. 236)
- (138) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 32, 1 (ed. Fraga, tomo I, vol. 1, pag. 464)
- (139) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 105, 8 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 195 y 196)
- (140) FRAGA IRIBARNE, Manuel. Luis de Molina y el derecho de la guerra, p. 139 y 140
- (141) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Proemio (ed. BAE, p. 392 y 393)
- (142) ACOSTA, José de. op.cit. Proemio (ed.cit. p. 393)
- (143) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. V (ed.cit. p. 437)
- (144) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. V (ed.cit. p. 437 y 438)
- (145) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XIII (ed.cit. p. 451 y 452)
- (146) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 5 (ed. Pereña, p. 155 y 157)
- (147) SUAREZ, Francisco. op.cit. 5, 5 (ed. cit p. 157)
- (148) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 4, 5 (ed. Pereña, p. 395)
- (149) SUAREZ, Francisco. De bello, 5, 5 (ed.cit. p. 157)
- (150) SUAREZ, Francisco. op.cit. 5, 5 (ed.cit. p. 157)
- (151) SUAREZ, Francisco. op.cit. 5, 5 (ed.cit. p. 157)
- (152) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 23
- (153) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrites segundo (ed. Losada, p. 19)

- (154) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed.cit. p. 83). También: Del reino y los deberes del rey, Lib. I, 4 (ed.Lozada, p. 35)
- (155) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. cit. p.33)
- (156) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed.cit. p. 37)
- (157) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed.cit. p. 22)
- (158) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey, Lib. III, 14 (ed.cit. p. 106) También: op.cit. Lib. III, 15 (ed.cit. p. 107 y 108); Demócrates segundo (ed.cit. p. 38 y 63)
- (159) SEPULVEDA, Juan Ginés de. "Carta a Francisco de Algotto" Epistolario de..... (ed. Losada, p. 193 y 194)
- (160) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed.cit. p.119 y 120)
- (161) MATIENZO, Juan. Gobierno del Peru, cap. 2 (ed. Buenos Aires, 1910, p. 13), cap. 3^a (ed.cit. p. 14), cap. 4^a (ed.cit. p. 14 y 15)
- (162) LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia general de las Indias, 1^a Parte, (ed. Guibolalde, tomo I, p. 384 y 385)
- (163) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 2, 4-9 (ed. Peroña, p. 43-54); 2, 11-20 (ed. cit. p. 54-67)
- (164) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 8 y 9 (ed.cit. p. 87-89)
- (165) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3,10 (ed.cit. p. 89)
- (166) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 11 (ed.cit. p. 89) También De temperantia (fragmento) (ed. BAC, p. 1052 y 1053)
- (167) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 11 (ed.cit. p. 90)
- (168) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 11 (ed.cit. p. 90)
- (169) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 11 (ed.cit. p. 90)
- (170) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3,11 (ed.cit. p. 90):
 "De esta conclusión y por los mismos motivos se desprende
 a los españoles ocupar sus territorios y poblaciones
 claramente que es lícito si no se puede de otro modo atender
 al bien de la religión, que pueden nombrar nuevos gobernantes
 destituyendo a los antiguos, y hacer todo aquello que por dere
 cho de guerra es lícito en cualquier guerra justa, guardando

siempre medida y razón para no ir más allá de lo que sea necesario (que es mejor renunciar al propio derecho que violentar el ajeno) y siempre ordenándolo todo más al bienestar y utilidad de los bárbaros que al propio interés"

(171) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 11 (ed.cit. p. 90 y 91)

(172) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 11 (ed. cit. p. 91)

(173) SOTO, Domingo de. De Dominio, 34 (ed. Brufau, p. 163 y 165)

(174) SOTO, Domingo de. In IV Sententiarum, dist. V, q. 1, art. 10 (cit. por CARRO, Venancio D. Domingo de Soto y su doctrina jurídica, p. 374. También: BRUFAU, Jaime, El pensamiento político de Domingo Soto, p. 203 y 204)

(175) CANO, Melchor. De dominio indiorum, q. III, 14 (ed. Pereña, p. 145)

(176) COVARRUBIAS, Diego de In Regulam Peccatum, II, parag. 10, 3 (ed. Fraga, p. 91)

(177) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 25 (ed. Pereña, p. 215 y 217)

(178) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit., 26 (ed.cit. p. 217).

El texto completo dice: "Y no se diga que por parte de los indios la guerra es justa en teoría, pero no lo es en realidad... Probamos también que, aun teniendo conocimiento de la verdad, por derecho natural la guerra era justa para los mismos indios... No pueden ser obligados por la guerra a recibir esta ley, y por esto no pueden ser obligados a aceptar la soberanía de los príncipes cristianos con el fin de que reciban la fe católica y de que sea predicada más fácilmente. Este proceder sería obligar indirectamente y con rodeos a recibir la fe católica usando de la fuerza, al menos condicional, al perder las cosas que les pertenecen por derecho natural, y también al expulsarlos de los territorios que poseen por el mejor de los derechos ... Con toda justicia podrían los indios, por esta causa, ofrecer resistencia a la invasión de los españoles, porque justamente poseen sus cosas y sus provincias".

(179) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 27 (ed. cit. p. 217 y 219)

- (180) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 33 (ed.cit. p. 225)
- (181) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 34 (ed. cit. p. 225)
- (182) COVARRUBIAS, Diego de. op.cit. 35 (ed. cit. p. 227)
- (183) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, lib. I, cap. XXV (ed. BAE, tomo I, p. 95)
- (184) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. BAE, tomo V, p. 302). También: Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas. Proposición IV (ed. BAE, tomo V, p. 250), Proposición XXI (ed. cit. tomo V, p. 254). Tratado comprobatorio del Imperio soberano (ed. BAE, tomo V, p. 366)
- (185) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I cap. XXV (ed. cit. tomo I, p. 96)
- (186) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. cit. tomo V, p. 305)
- (187) LAS CASAS, Bartolomé de. op.cit. (ed. cit. tomo V, p. 305)
- (188) LAS CASAS, Bartolomé de. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, cap. 5º, 1 (ed. Millares, p. 7). Es en esta obra donde LAS CASAS desarrolla en extenso el único método de predicación que considera válido y que intentó él mismo realizar en la Vera Paz. De los capítulos que conocemos de esta obra, el quinto lo dedica a consideraciones generales sobre el método señalado, indicándonos cinco condiciones para garantizar su éxito. La primera, que los oyentes comprendan que los predicadores no tienen intención de adquirir dominio sobre ellos. La segunda que los oyentes deben convencerse que los predicadores no tienen ambición de riqueza. La tercera, que los predicadores sean dulces y humildes, apacibles, amables y benévolos al hablar ~~con~~ ellos, provocando en los oyentes el deseo de escuchar su doctrina y de tenerla gran respeto. El cuarto, que los predicadores deben tener el mismo amor y caridad por la humanidad que los que movieron a San Pablo. Y el quinto, que los predicadores lleven vida ejemplares, que pongan de manifiesto que su predicación es santa y justa (ob.cit. cap. 5º, 24-29 (ed.cit. p. 249-303)). El capítulo sexto lo dedica a rechazar el método

guerrero preconizado por algunos, de someter primero a los infieles y predicar ~~despues~~ despues. Por último, en el capítulo séptimo se dedica a demostrar que la guerra contra los infieles de la tercera categoria, los que ni de hecho, ni de derecho, son súbditos de príncipes cristianos, ni nunca han oído ni ofendido la fe de Cristo, es siempre contra la ley natural, divina y humana.

- (189) MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho, II, disp. 105, 2 (ed. Fraga, tomo I, vol. 3, p. 193)
- (190) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 105, 2 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 193)
- (191) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 107, 5 (ed. cit. tomo I, vol. 3, p. 202 y 203)
- (192) MOLINA, Luis de. op.cit. II, disp. 105, 2 (ed.cit. tomo I, vol. 3, p. 193)
- (193) ACOSTA, José de. De procuranda indorum salute, Lib. II, cap. XIII (ed. BAE, p. 451)
- (194) ACOSTA, José de. op.cit. Lib. II, cap. XII (ed.cit. p. 449 y 450)
- (195) ACOSTA, José de. Op.cit. Lib. II, cap. VII (ed. cit. p. 443): "Así que el modo y orden de los apóstoles, donde se puede guardar cómodamente, es el mejor y más preferible; pero donde no se puede, como es por lo común entre los bárbaros, no es prudente ponerse a riesgo, bajo especie de mayor santidad, de perder la propia vida y no ganar de modo alguno la ajena".
- (196) ACOSTA, José de. Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, 4 (ed. BAE, p. 338)
- (197) ACOSTA, José de. op.cit. 8 (ed. cit. p. 345)
- (198) ROA DAVILA, Juan. De regnorum iustitia I, IV, 2 (ed. Poroña p. 18 y 19): "Cuando se pruebe, pues, que los bárbaros ponen obstáculos a la predicación del evangelio, por ese mismo título podrán ser despojados de sus estados por los poderosos, porque atacan la libertad natural de los súbditos para

oir y aceptar las leyes conformes a la naturaleza. Pues los ciudadanos no están sometidos al gobernante para recibir daños, sino en razón de su propio bienestar, pues de otro modo no serían lícitos los pactos entre los soberanos y la comunidad. Ahora bien, entiendo que es cierta esta tesis, única—mente en el caso de que la índole de esas gentes sea tan salvaje, que se presume que no es posible una rectificación permanente, como historiadores y varones intachables cuentan de los indios. Pues en tales casos muy bien puede el muy poderoso ocupar el territorio indefinidamente con el fin de mantenerlo para siempre dentro de buen regimen. Pues cuando se trata de un pueblo culto y civilizado, bastaría hacerles la guerra con el mismo fin, pero después, una vez que esto se obtenga, estarían obligados los que hicieron la guerra a abandonar el territorio, pues no tenían más título que la defensa de sus prójimos, conseguido lo cual termina el título justo de la ocupación, a no ser que ese territorio de su consentimiento después de la conquista. Porque como dije en la regla primera, el consentimiento de la comunidad da validez jurídica al poder. Lo mismo sucedería si pusieran obstáculos a la misión de la Iglesia".

- (199) SUAREZ, Francisco de. De fide, disp. XVIII, 1, 3 (ed. Poreña, p. 366). También: De bello, 5, 7 (ed. Poreña, p. 159)
- (200) SUAREZ, Francisco de. De fide, disp. XVIII, 1, 7 (ed. cit. p. 371)
- (201) SUAREZ, Francisco de. op.cit. disp. XVIII, 1, 7 (ed.cit. p. 371 y 372)
- (202) SUAREZ, Francisco de. op.cit. disp. XVIII, 2, 8 (ed.cit. p. 379 y 380)
- (203) SUAREZ, Francisco de. De bello, 5, 8 (ed.cit. p. 161): "Digo en tercer lugar que todo esto está fundado en el derecho natural que en su debida proporción puede aplicarse en cierto modo a los infieles; porque si algún Estado quisiera adorar al único Dios y guardar la ley natural u oír a los predicadores que enseñan estas cosas, y si el Príncipe, por la fuerza, impidiese hacerlo, de aquí nacería un título justo de guerra para otro Príncipe, aunque no sea cristiano y se guie solamente por la razón natural; porque aquella guerra será justa defensa de inocentes. Del mismo modo, si algún Estado adora al único Dios y guarda la ley natural, pero otro practicara la idolatria y viviera contra la ley natural, entonces éste tendría derecho a

enviar hombres que enseñasen la ley y los librase de sus errores. Y si se impidiese esto por la fuerza, justamente podría hacer la guerra; primero, porque este derecho es muy conforme a la naturaleza; segundo, porque en este caso se mezclaría la defensa de los inocentes, ya que moralmente hablando no faltarían quienes quisieran ser enseñados en las verdades naturales necesarias para las buenas costumbres y que inicuamente serían apartados de este su desseo..." También: op.cit. 5,3 (ed. cit. p. 153 y 155)

- (204) SUAREZ, Francisco. De fide, disp. XVIII, 1, 8 (ed.cit.p. 372)
- (205) FREITAS, Serafín de. De iusto imperio lusitanorum, IX, 7 (ed. Zurita, p. 186)
- (206) SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, fol. 17
- (207) SILVA, Juan de. op.cit. fol. 23
- (208) ARCOS, Fray Miguel de. Parecer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios, (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p. 5)
- (209) MOTOLINIA, Fray Toribio, Carta al Emperador, 18 (ed. Bravo Ugarte, p. 70)
- (210) PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos, 6 (ed. Pereña, p. 279)
- (211) BAÑEZ, Domingo. In II, II. De fide. Spe et Charitate, q. 10, art. 10 (cit. por CARRO, Venancio D. La teología y los teólogos-juristas....., p. 546 y 547)
- (212) SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p. 126)
- (213) BENAVIDES, Fray Miguel de. Ynstruccion para el gobierno de las filipinas..... (ed. Hanke. Cuerpo de documentos. p. 226)
- (214) LIZARRAGA, Fray Reginaldo de. Parecer acerca de si contra los indios de Arauca es justa la guerra que se les hace... (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 297)
- (215) VASCONES, Fray Juan de. Peticion en derecho para el nuestro Señor... (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 306)

- (216) SEPULVEDA, Juan Ginés de. Demócrates segundo (ed. Losada, p. 67 y 68)
- (217) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 64)
- (218) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 64): "Y así como la ley natural y de la caridad cristiana nos obliga a mostrar el camino a cualquier hombre errante, con mucha mayor razón nos exige atraer a los paganos a la verdadera religion, si se puede hacer comodamente y sin gran detrimento nuestro".
- (219) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 65 y 66)
- (220) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 72): "¿Pero es que aún no ha llegado a tus oídos que, en muchos lugares, frailes predicadores, en cuanto se retiraba la guarnición de los españoles, han caído en manos de los más pacificados bárbaros?", dice Demócrates.
- (221) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 73)
Donde dice que muchos infieles "nos respondían que ellos deseaban pasarse a la comunión de la Iglesia Católica, pero que temían la violenta enemiga de hombres perversos", o que sacerdotes y príncipes infieles "por propio interés y teniendo por sospechosa la novedad, habían de haberse opuesto con ahínco a la nueva religion, como inútil a sus planes".
- (222) SEPULVEDA, Juan Ginés de. op.cit. (ed. cit. p. 84)
- (223) PALATINO DE CURZOLA, Fray Vicente. Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental. (ed. Hanke. Cuerpo de documentos, p. 31 y 32)
- (224) VELAZQUEZ SALAZAR, Juan. Præfatio in sequentes quæstiones (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 46-48)
- (225) AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas, 1ª carta (ed. Hanke, Cuerpo de documentos, p. 85-87)
- (226) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 12 (ed. Pereña, p. 91)
- (227) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 11 (ed. cit. p. 89)
- (228) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 12 (ed. cit. p. 92)

- (229) ARCOS, Fray Miguel de. Parecer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios. (ed. Hanke. Cuerno de documentos, p. 9): "... se puede hacer justa guerra a los indios que están por allanar en los casos siguientes: ... Sy convirtiéndose algunos de los indios a la fe catholica, sus caciques, y señores a los otros indios trabajassen de los pervertir y de bolvellos a sus errores"
- (230) COVARRUBIAS, Diego de. De iustitia belli adversus indos, 36 (ed. Pereña, p. 227): "Una quinta causa puede ser si los príncipes de los bárbaros por fuerza o por miedo quisieran apartar a algunos de los mismos bárbaros que habían recibido ya la fe católica".
- (231) VASCONES, Fray Juan de. Petición en derecho para el Rey nuestro Señor... (ed. Hanke, Cuerno de documentos, p. 308): "El secto título no solo es de religion, pero de amicitia, fundado en la doctrina del Apostol que nos enseña estar obligados a todos, maiormente a nuestros hermanos, los que profesan nuestra fe"
- (232) LAS CASAS, Bartolomé de. Aquí se contiene una disputa o controversia (ed. BAE, tomo V, p. 341): "Pero quanto al conservar, o sustentar, o defender la fe en los que la hubieren recibido, más grueso e pingüe derecho e más estrecho precepto tenemos"
- (233) VITORIA, Francisco de. De Indis I, 3, 13 (ed.cit. p. 92)
- (234) VITORIA, Francisco de. op.cit. I, 3, 13 (ed.cit. p. 93)
- (235) LAS CASAS, Bartolomé de. Historia de las Indias, Lib. I, cap. XCIII (ed. BAE, tomo I, p. 266 y 267); Lib. I, cap. XCIV (ed. cit. tomo I, p. 269 y 270); Lib. I, cap. C (ed.cit. tomo I, p. 280); Lib. III, cap. LVI (ed. cit. tomo I, p. 308). Los tesoros del Peru (ed. Losada, p. 55 y 57, 125-129, 135, 211, 267, 343 y 341). Condenación de las encomiendas. Aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres (ed. Pereña, p. 130). Carta al maestro Fray Bartolomé de Miranda (ed. BAE, tomo V, p. 440). Memorial^{al} consejo de Indias (1565) (ed. BAE, tomo V, p. 538). Brevísima relación de la destrucción de las Indias (ed. BAE, tomo V, p. 141 y 155). Memorial de Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Rodrigo de Andrada al Rey (ed. BAE, tomo V, p. 191, 192). Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos (ed. BAE, tomo V, p. 258). Tratado de las doce dudas (ed. BAE, tomo V, p. 497, 504 y 507)

C O N C L U S I O N E S

CONCLUSIONESPrimera Parte.

Llegados el término de nuestro estudio intentaremos ofrecer resumidas las conclusiones más importantes que pueden deducirse de todas las consideraciones y afirmaciones anteriores, en orden al objeto y fin que perseguíamos.

No hay duda, y así lo han demostrado los numerosos autores que se han ocupado de la escuela española y nosotros mismos a lo largo de nuestra investigación, que los tratadistas españoles elaboraron una concepción internacionalista que no tiene paragón en toda la historia anterior, no solo por su caracter global y universal, sino también por hacer partícipes de la misma, en igualdad de derechos y deberes con los pueblos cristianos, a los pueblos infieles. Por primera vez en la historia del derecho internacional y de la sociedad internacional aparece una concepción de ámbito universal, basada en un orden natural y humano, en la que tienen cabida todos los pueblos de la tierra con independencia de su religión, raza y civilización.

Es verdad que con anterioridad a la escuela española y a lo largo de la Edad Media se había desarrollado ya una corriente de pensamiento, de clara filiación tomista, que reconocía la legitimidad de los príncipes infieles y los derechos públicos y privados de los no cristianos. Sin embargo, esta corriente, a pesar de sus indudables aciertos, no pudo formular una concepción global y universal de la sociedad internacional, debido entre otros factores, a los condicionamientos físicos e intelectuales a que estaba sometida, a consecuencia del aislamiento y de la limitada y deformada visión del mundo que tenía, la cristiandad medieval. A la imposibilidad intelectual se unía, así, la imposibilidad física de aprehender en una concepción totalizadora el orbe, como comunidad internacional integrada por todos los pueblos, con su propio ordenamiento jurídico.

Muy distinto es, por el contrario, el momento histórico en el que desarrollan su doctrina internacional los autores españoles. Ya no hay condicionamientos físicos que impidan una visión globalizadora y total del orbe. Tampoco existen, o están en franco retroceso, los condicionamientos intelectuales que habían sido obstáculo para una auténtica concepción internacional. Las pretensiones universalistas del papado y del imperio y el principio jerárquico que las da vida, tanto a nivel teórico como práctico, han perdido definitivamente la batalla, desarrollándose con fuerza un mundo de Estados soberanos cada vez más secularizado. El mundo cristiano conoce, por otro lado, nuevos pueblos infieles que nada tienen que ver con los

paganos que habían provocado el nacimiento de las doctrinas medievales. El pensamiento, por último, sale definitivamente por obra del Renacimiento de los moldes rígidos de la Edad Media y se lanza sobre la base del humanismo por nuevos y más fecundos derroteros.

En ese contorno histórico-ideológico podía perfectamente nacer, como así sucedió, una concepción internacionalista universal, de orden natural y humano, en la que entren todos los pueblos de la tierra.

La consecuencia principal de tal concepción es el reconocimiento de la soberanía de los pueblos infieles y de sus derechos públicos y privados, en pie de igualdad con los Estados cristianos, por cuanto ambos vienen amparados y obligados por un mismo ordenamiento jurídico-internacional y conviven dentro de una única comunidad internacional. La visión medieval del mundo y la concepción tradicional de la cristiandad sobre los infieles quedan totalmente superadas, pues los autores españoles al construir su idea de la comunidad internacional en base a un orden natural y humano hacen posible la igualdad jurídica de cristianos e infieles, ya que, como dicen, siguiendo a Santo Tomás, la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona.

Sin embargo, esta distinción entre ambos órdenes y la consiguiente elaboración de una concepción internacional natural y humana y, por ende, igualitaria para todos los pueblos del orbe, que a primera vista se desprende de un análisis abstracto de la doctrina de la escuela española, queda muy limitada cuando se desciende al estudio minucioso de la misma y se la analiza dentro del contexto histórico, político-económico e ideológico en el que nace.

Esta constituye nuestra principal y más general conclusión que pasamos a explicar seguidamente.

La consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles es, así, el punto clave y más iluminador del carácter real de la concepción de los autores españoles, pues es esa consideración la que marca el camino del nacimiento de la idea de sociedad internacional universal.

Para ello, y previamente a cualquier conclusión concreta, hemos de fijarnos en el entorno histórico y en la perspectiva desde la que se elabora la doctrina sobre los infieles, pues solo así será posible comprender en toda su extensión el alcance de la concepción española sobre la sociedad internacional.

La doctrina de la escuela española nace en un momento histórico en el que los Estados cristianos, y especialmente España y Portugal, están en pleno proceso de expansión a costa de tierras infieles.

Empero, cuando los autores de la escuela española desarrollan sus teorías los primeros descubrimientos y las conquistas más importantes, como las de los imperios azteca e inca, se habían ya realizado, planteándose la problemática de su legitimidad por la escuela española a posteriori, sobre hechos ya consumados. Es por ello que la incidencia práctica de la concepción española es escasa, lo que no deja de tener su interés a la hora de enjuiciar esa doctrina. Solo respecto de los nuevos descubrimientos y conquistas, que se producen ya a un ritmo inferior al de la primera mitad del siglo XVI, podían tener importancia real sus teorías. En efecto, en ese segundo periodo se deja notar en las instrucciones para nuevas conquistas y descubrimientos la influencia de las tesis de los tratadistas españoles, aunque de forma muy moderada. La concepción internacionalista española parte así de unos hechos, descubrimiento de nuevos pueblos infieles y sometimiento de los mismos, que son en gran medida ya historia.

Es el primer punto del contexto histórico que debe tenerse en cuenta. Aun admitiendo de lleno que la doctrina de la escuela sea reconocedora de los derechos internacionales de los pueblos infieles en plano de igualdad con los Estados cristianos, dicha concepción no incide de manera transcendental en la primera y más importante expansión española sobre los pueblos infieles, que se realiza conforme a principios medievales y normas procedentes del Derecho común vigente en la cristiandad.

Pero esto no es decisivo en orden a caracterizar el verdadero sentido de la concepción internacionalista de nuestros autores, pues lo que tiene más importancia para nosotros no es su incidencia práctica, sino el contexto ideológico y el momento histórico al cual responde.

El segundo punto, de más interés para nuestro objeto, está en la perspectiva desde la que se elabora y en la situación histórica en que se encuentran respectivamente cristianos e infieles. La transcendencia de este aspecto general es grande, pues nos da, y nos permite valorar en su justo término, el alcance real que, la formulación de una doctrina internacionalista de base natural y humana y en principio igualitaria para todos los pueblos, tiene.

En ningún caso se puede prescindir, al analizar la doctrina de los autores españoles, del hecho de que esta se elabora por cristianos y desde una perspectiva cristiana del mundo. Ello forzosamente la ha de determinar.

Los autores que la desarrollan son cristianos, europeos y, por tanto, proyectan los principios universalistas del cristianismo y los presupuestos y valores de la civilización cristiano-occidental en su concepción. Esta surge desde la cristiandad, por lo que aparecen en la misma valores y criterios que nada tienen que ver con los pueblos infieles a los que abarca. Estos vienen caracterizados dentro de la concepción, a pesar del carácter natural y humano de la misma, por su infidelidad, por su situación respecto de la fe y civilización cristiana, mientras que los cristianos lo son por su pertenencia a la religión cristiana, por su fidelidad.

No debemos olvidar que, a pesar de la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural y de basar en el primero la comunidad internacional, los factores y valores espirituales no son ajenos a su concepción, a consecuencia de la perspectiva cristiana de la que parten.

El cristianismo está llamado a ser universal por mandato divino, los Estados cristianos tienen el derecho y el deber de extender el Evangelio por todo el mundo, tienen una misión evangelizadora que cumplir. En consecuencia, el orden natural, aunque distinto del sobrenatural, tiene que ordenarse al segundo. Así, nacen derechos exclusivos de los cristianos, de ámbito universal, que están amparados por el derecho de gentes.

La perspectiva cristiana introduce criterios sobrenaturales en las relaciones internacionales, que ponen en entredicho el orden natural y humano que les es propio.

De igual forma, esa misma perspectiva da entrada a criterios que, si son de orden natural, discriminan, sin embargo, a los pueblos infieles. Son los criterios de civilización. Es la civilización cristiano-occidental la que se toma como punto de partida y valor absoluto para determinar el grado de civilización o barbarie de los pueblos infieles y, en consecuencia, justificar en determinados casos el sometimiento de los mismos en orden a su civilización y tutela. Se trata de derechos internacionales de orden natural, pero exclusivos de los pueblos con una determinada civilización y, principalmente, de los cristianos.

Pero lo que es más importante, la concepción española nace en un momento histórico en el que los Estados cristianos están en pleno proceso de expansión a lo largo y ancho del orbe, de forma que son ellos los únicos actores dinámicos de las relaciones internacionales, mientras que los infieles, excepción hecha de los ^{musulmanes} ~~musulmanes~~, son simples ^{sugetos} pasivos de las mismas, sin que tengan, dada su carencia de una ideología expansionista y de los medios técnicos

y económicos necesarios, posibilidad alguna de jugar un papel activo en esa comunidad internacional. Desde esta óptica muchas de las formulaciones teóricas de orden natural y humano que son aplicables por igual a cristianos e infieles no pasan de eso, pues éstos en ningún caso pueden realizar en la práctica los derechos que se les atribuyen. Esto aparece claramente, como se verá, en algunos de los títulos legítimos de orden natural, y por tanto comunes a fieles e infieles, como por ejemplo, el de comunicación y comercio, que solo los Estados cristianos están en condiciones de realizar.

Con este enfoque cobran, pues, nuevo sentido muchas de las afirmaciones igualitarias de los autores españoles, presentándose de esta forma su concepción con un alcance muy diferente al que se puede deducir de un análisis que no tome en cuenta el contexto histórico en el que nace.

Segunda Parte.

Hechas estas aclaraciones en orden a la más exacta comprensión del alcance de la doctrina española, podemos ya exponer, teniendo presente lo dicho hasta ahora, las principales conclusiones que se deducen de nuestro análisis de la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles en la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII.

Nuestras conclusiones serán generales, deducidas de la línea más común y mayoritaria de la escuela, por lo que prescindimos de matizaciones sobre los autores que puedan apartarse de esa línea o sean una excepción a la doctrina general, ya que esto se hizo a lo largo de la tesis.

A efectos de claridad, las reduciremos a dos muy amplias, para dentro de cada una de ellas señalar brevemente los puntos principales de las mismas.

La primera ocupará los aspectos que tradicionalmente se han señalado como logros revolucionarios de la escuela española en su concepción de una comunidad internacional y de un derecho de gentes, y que indudablemente, al menos a nivel teórico y de principio, son evidentes, si bien enmarcados en el contexto histórico y en la perspectiva que señalamos varía un tanto su alcance.

La segunda conclusión se fijará, por el contrario, en aquellos aspectos más específicos de la doctrina que manifiestamente se nos presentan como discriminatorios en favor de los Estados cristianos y que, por lo tanto, ponen en entredicho las afirmaciones teóricas y abstractas de una comunidad internacional y de un derecho internacional comunes e iguales para todos los pueblos.

Finalmente, cerraremos nuestras conclusiones con una consideración final que sintetice la concepción internacional de la escuela en lo que a la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles se refiere.

1. La escuela española reconoce la soberanía de los pueblos infieles, los derechos públicos y privados de los mismos y la legitimidad de sus gobernantes, en plano de igualdad con los Estados cristianos. Es la consecuencia de la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural y de su concepción de una comunidad internacional universal de base natural y humana, ordenada por el derecho natural y el derecho de gentes, comunes a todos los pueblos del orbe.

Tal conclusión tiene como punto de partida los principios de unidad del género humano, de la sociabilidad natural del hombre y de la interdependencia de todos los pueblos y Estados por su insuficiencia para satisfacer las necesidades de los hombres. Son los principios en los que encuentra su fundamento el derecho de comunicación en su sentido más amplio, el derecho de los pueblos a relacionarse, a entrar en contacto con unos y otros, a ayudarse y a defenderse, por encima de las fronteras estatales. Estos derechos, idénticos para todos los pueblos, con independencia de su religión y civilización, constituyen la base de todas las relaciones de orden natural y el principio dinámico de la idea de comunidad internacional que desarrolla la escuela española.

Esa conclusión supone también la afirmación de la igualdad soberana y de derechos y deberes internacionales de todas las comunidades políticas, constituyendo el presupuesto clave sobre el que se sustentan las relaciones internacionales que dan origen a la sociedad internacional.

Es por ello que tanto el derecho natural como el derecho de gentes, ordenamientos jurídicos de la comunidad internacional, son universales, comunes a todos o casi todos los pueblos del orbe, de forma que los pueblos infieles, al igual que los cristianos, están amparados por ellos y obligados a su cumplimiento.

Ese orden internacional exige el ius belli para mantenerse. El derecho de los pueblos a relacionarse, el deber de respetar los derechos de los demás pueblos como iguales, podía entrar en crisis. Un Estado puede violar el derecho natural o el derecho de gentes, atacando a otro, negando el derecho de comunicación, sacrificando inocentes, en suma, haciendo una injuria, entonces los Estados tienen derecho a actuar contra el violador, como órganos de la co-

munidad internacional y en virtud del propio derecho de gentes, para restablecer el orden, reparar la injuria, castigar al violador. El derecho de guerra es el instrumento de la justicia internacional, justicia que está en manos de los Estados. Es un derecho que caso de injuria tienen todos los Estados soberanos de la comunidad internacional, cristianos e infieles, civilizados o bárbaros.

En consecuencia, los títulos legítimos de orden natural, el derecho de comunicación y de comercio, el derecho de intervención en defensa de los inocentes, la libre elección, el derecho de intervención en razón de alianza y el derecho de intervención tutelar en función de la barbarie, son, en principio, comunes a todos los pueblos independientemente de la religión. Son válidos tanto por parte de los cristianos como por parte de los infieles.

Estas son las conclusiones positivas más importantes de la escuela española que se deducen de un análisis abstracto de su consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles.

2. Pero si en términos genéricos y de principio, a primera vista, la concepción internacional de la escuela española incluye en plano de igualdad a todos los pueblos del orbe, sin embargo, no son válidas en toda su extensión esas conclusiones cuando se desciende al análisis concreto de las relaciones entre cristianos e infieles. Entonces es cuando se ve que la consideración jurídico-internacional de los pueblos paganos no se plantea en términos de igualdad frente a los cristianos, sino que éstos aparecen dotados de una posición privilegiada desde el punto de vista jurídico-internacional, y no sólo histórico-político, en la comunidad internacional.

Veamos como se manifiesta esa discriminación jurídica de los pueblos paganos.

Para ello es necesario no olvidar el hecho de que, a pesar de separar en principio los órdenes natural y sobrenatural y basar en el primero su concepción de la comunidad internacional, los valores y criterios espirituales, propios de la religión cristiana, por obra de la armonización que establecen entre ambos órdenes, en el sentido de someter el primero al segundo en razón del fin último del hombre, siguen actuando y determinando gran parte de las relaciones internacionales y, en consecuencia, muchos de los derechos y deberes internacionales.

Los Estados infieles son, pues, soberanos, tienen personalidad jurídica-internacional y están amparados por el derecho natural y el derecho de gentes, pero, sin embargo, sus derechos no pueden ser iguales a los de los cristianos, pues éstos se consideran poseedores de la única religión verdadera e investidos de una misión espiritual y civilizadora, que les otorga una posición preeminente dentro de la sociedad internacional.

De esta forma, ni siquiera en el orden propiamente natural existe la igualdad jurídico-internacional proclamada genéricamente, pues unos Estados, los cristianos, aparecen dotados de derechos exclusivos, que de ninguna manera son atribuibles a los pueblos infieles.

Los títulos de orden natural se plantean desde una óptica cristiana, respecto de pueblos infieles, y rara vez en sentido contrario. Incluso cuando se da este último supuesto no deja de ser un simple planteamiento de principio, pues el peligro que supone su realización por los pueblos paganos frente a los cristianos, para la Iglesia y la cristiandad y para la conservación y extensión del cristianismo, constituye el argumento definitivo para su no admisión concreta. Así, valores religiosos determinan en última instancia la idea de sociedad internacional, destruyendo el carácter natural, universal e igualitario con que la plantean.

El derecho de comunicación y de comercio solo tiene realización práctica posible por parte cristiana, pues los infieles no están en condiciones de ejercerlo, y caso de que lo estuviesen siempre vendría limitado por el peligro que puede suponer para la fe cristiana.

El derecho de intervención por razón de humanidad, en defensa de los inocentes, se elabora en función de la civilización cristiano-occidental, y aparece, en consecuencia, fundamentalmente como un derecho exclusivo de los pueblos cristianos respecto de los infieles y bárbaros, y no viceversa. Además, desde un punto de vista formal, está el hecho significativo de que en la gran mayoría de los autores sólo se plantea expresamente frente a los paganos e incivilizados.

La libre elección, como medio de adquirir el dominio político sobre un pueblo, únicamente se admite en favor de príncipes cristianos, pues se rechaza la constitución ex novo de príncipes infieles sobre los cristianos, por la amenaza que ello supone para la fe cristiana.

Lo mismo hay que decir del derecho de intervención en razón de alianza, que realmente no se concibe como título recíproco, ya que no se admite una alianza con infieles si va dirigida contra un pueblo cristiano, por el peligro que implica, tanto material como espiritualmente, para la cristiandad. Razones de orden sobrenatural, como es la defensa, conservación y extensión de la religión cristiana, anulan la reciprocidad de ese derecho natural.

000011

Mención especial merece el derecho de intervención tutelar en función de la barbarie, por cuanto constituye una manifiesta discriminación de orden natural frente a los no cristianos. Los autores parten para su admisión de la existencia de una jerarquía natural conforme a la cual, por razones históricas, hay pueblos civilizados y pueblos bárbaros y salvajes, teniendo los primeros derecho a intervenir respecto de los segundos en orden a su civilización y tutela, es decir, para su beneficio y utilidad. Lo significativo es que esta jerarquía natural y el consiguiente derecho se establecen desde una óptica cristiana, tomando como criterio determinante de los mismos la civilización cristiano-occidental. De ahí que no haya posible reciprocidad, tanto más cuanto en última instancia la remotísima posibilidad de una intervención de esa naturaleza por parte de pueblos infieles muy civilizados respecto de los cristianos, venía negada por las razones de orden sobrenatural que ya señalamos en los anteriores títulos.

En definitiva, se puede concluir, de acuerdo con lo expuesto, que incluso en su formulación de los títulos basados en el derecho natural y el derecho de gentes hay una efectiva y fundamental discriminación contra los pueblos infieles, que nos da el real alcance de sus afirmaciones genéricas más progresivas y revolucionarias sobre la comunidad internacional.

Pero si es claro el sentido discriminador con que se formulan los derechos de orden natural, mucho más evidente es ese sentido cuando desarrollan los títulos basados en la religión cristiana, que son exclusivo de los Estados cristianos.

El derecho de misión, el derecho a predicar el Evangelio por todo el mundo y a defender y proteger la fe cristiana allí donde esté, es un derecho exclusivo de los pueblos cristianos y de la Iglesia, respecto del cual ni siquiera genéricamente se admite la reciprocidad. Se trata de un derecho divino natural que da origen a relaciones internacionales, fundadas en criterios y valores sobrenaturales, propios de la religión cristiana, que se imponen con carácter universal y vienen protegidos por el derecho natural y el derecho de gentes. Al introducir en su concepción internacional elementos y valores sobrenaturales, la igualdad, teórica en el orden natural, se convertía en discriminación efectiva en favor de los pueblos cristianos, únicos detentadores de la religión verdadera. La proyección temporal de ese derecho venía amparada por el propio derecho de gentes, quebrando así su carácter universal e igualitario. En suma, la cristiandad tenía una misión espiritual de alcance universal que cumplir, que se imponía al orden natural y humano de la sociedad internacional.

Aparecen, en consecuencia, una serie de justas causas de guerra, una serie de derechos de intervención, propios y exclusivos de los Estados cristianos.

Si el derecho de misión es negado o se impide por los pueblos infieles, surge una justa causa de guerra y, por lo tanto, los Estados cristianos podrán someter y conquistar a los paganos.

De igual forma, habrá justa causa cuando los ya convertidos sean amenazados o se les coaccione a abandonar su fe, pues entonces se podrá intervenir en defensa de los convertidos llegando, si es necesario, a conquistar el Estado infiel.

En esos supuestos, e incluso cuando solo hubiese un remoto peligro, el Papa, a través de su potestad indirecta, podrá, encomendando su realización a un Estado cristiano, deponer a los gobernantes infieles o instaurar a príncipes cristianos sobre los convertidos.

La discriminación se hace, pues, patente en todos los aspectos de la concepción internacionalista de la escuela española. Es evidente incluso en el mismo orden natural y humano del que parten, en las relaciones internacionales exclusivamente naturales, en el derecho de gentes, tanto en su proyección pacífica como bélica, y, en definitiva, en la concepción de la comunidad internacional, en la que individualizan a un conjunto de pueblos, los cristianos, atribuyéndoles una posición jurídica privilegiada. La concepción, en suma, está determinada en todas sus manifestaciones por la perspectiva universalista del cristianismo, como única religión verdadera, que es común a todos los autores de la escuela española.

3. A modo de conclusión final, y en base a todo lo anterior, podemos decir, por lo que a la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles en la escuela española se refiere, que la igualdad jurídica de los pueblos en la comunidad internacional es un simple planteamiento genérico y parcial, lo que no obsta para que se reconozca personalidad jurídico-internacional a los pueblos infieles, aunque siempre condicionada a esos derechos privativos de los cristianos. La situación religiosa e histórica en que se encuentran los pueblos cristianos, les hace jugar un papel de protagonistas y primeras figuras de las relaciones internacionales, a que, sin embargo, no tienen el mismo derecho, y ni siquiera posibilidad material e histórica, los demás pueblos. La discriminación entre infieles y cristianos es, pues, un hecho a favor de los últimos.

La tendencia universalista del cristianismo condiciona, en consecuencia, la doctrina internacional de la escuela y, por ende, la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles. Concebida y elaborada tal concepción desde una óptica cristiana, en pleno proceso de expansión económica, política y religiosa de la cristiandad, no podía ser de otra forma. La cristiandad tenía una misión evangelizadora y civilizadora que cumplir, podía, pues, actuar en la sociedad internacional en base a derechos desconocidos a otros pueblos, ya que su actuación respondía en última instancia a fines espirituales. El orden natural, aunque distinto del orden sobrenatural, se ordenaba, en cuanto al fin último del hombre, en la mente de nuestros autores, al segundo.

En fin, y sin desconocer los logros evidentes y revolucionarios para su tiempo de la escuela española, en el proceso de desarrollo de la idea de sociedad internacional universal, igualitaria para todos los pueblos del orbe, con independencia de criterios religiosos, civilizadores o de raza, no hay duda que los pueblos infieles y bárbaros, en la concepción española, a pesar del planteamiento igualitario que en el plano jurídico-internacional inicial y genéricamente se hace, distan todavía de ser reconocidos con igualdad de derechos y deberes internacionales frente a los Estados cristianos. Es aun demasiado pronto históricamente para que nazca la idea de una sociedad internacional universal en la que los principios de independencia o igualdad soberana de todos los Estados se impongan sin injerencia de valores e intereses religiosos, de civilización o político-económicos. La escuela española, que da en ese camino un paso transcendental, que solo en el siglo XX ha sido superado en algunos aspectos, históricamente no podía llegar más lejos.

Nuestro objetivo, cuando nos planteamos el estudio de la consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles en la escuela española de los siglos XVI y XVII, no era otro que el tratar de investigar la doctrina de los autores españoles al respecto dentro de la circunstancia histórica en la que nace, con el fin de llegar al verdadero y real sentido y alcance de esa concepción, en orden al desarrollo de la idea de sociedad internacional universal. Esperamos haberlo conseguido y que a través de este planteamiento hayamos logrado una visión crítica y realista de la escuela española.

B I B L I O G R A F I A

A) Textos y fuentes documentales , p. 849

B) Bibliografía indirecta , p. 862.

SIGLAS UTILIZADAS

- AAFV : Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.
- AHDE: : Anuario de Historia del Derecho Español.
- BAC : Biblioteca de Autores Cristianos.
- BAE : Biblioteca de Autores Españoles.
- CODOIN : Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía.
- IEP : Instituto de Estudios Políticos.
- RDC : Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye.
- REDI : Revista Española de Derecho Internacional.
- REP : Revista de Estudios Políticos.
- RyF : Razón y Fe.

BIBLIOGRAFIA

A) Fuentes y textos documentales.

- ACOSTA, José de. Obras del P. ---. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. B.A.E., tomo LXXIII.
- Historia natural y moral de las Indias (B.A.E. Obras del P. ---).
 - Parecer sobre la guerra de la China (B.A.E., ob. cit.).
 - De procuranda indorum salute (B.A.E., ob. cit.).
 - Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China (B.A.E., ob. cit.).
- ARCOS, Fray Miguel de. Parecer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios (HANKE, Lewis. Cuerpo de documentos del siglo XVI, p. 1-9).
- ARIAS DE VALDERAS, Francisco. De la guerra y de su justicia e injusticia. Facsímile de la ed. príncipe de 1533. Trad. castellana por D. Laureano Sanchez Gallego. Prólogo de D. Benjamín Fernandez y Medina. Madrid, 1932.
- ARISTOTELES. Política. Ed. bilingüe y trad. por Julián Marias y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marias. Madrid, I.E.P., 1970.
- AVALOS, Melchor de. Dos cartas al rey contra los moros de Filipinas (HANKE, Lewis. Cuerpo de documentos, p. 65-115).
- BENAVIDES, Fray Miguel de. Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas y de como los an de regir y governar aquella gente (HANKE, Lewis. Cuerpo de documentos, p. 193-270).

- BULA DUDUM SIQUIDEM de Alejandro VI, 25 de sept. 1493
(ed. por GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias, Apéndice 19).
- BULA EXIMIAE DEVOTIONIS de Alejandro VI, 3 mayo 1493
(ed. por GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit., Apéndice 17).
- BULAS INTER CAETERA de Alejandro VI: Breve de 3 de mayo de 1493 y Bula menor de 4 de mayo de 1493 (ed. por GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit., Apéndice 16).
- BULA ROMANUX PONTIFEX de Nicolás V, 8 de enero 1455
(ed. por GARCIA GALLO, Alfonso. ob. cit., Apéndice 6).

CANO, Melchor. Comentario a la Secunda Secundae, q. 40 De bello (ed. por PEREÑA, Luciano. "Melchor Canc y su teoría de la guerra", A.A.F.V., XII (1958-59), p. 91-115).

- De dominio indiorum (ed. por PEREÑA, L. Misión de España en América, 1540-1560, p. 90-147).

CARRANZA, Bartolomé de. Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis? (ed. por PEREÑA, L. Misión de España..., p. 38-57).

CARTAGENA, Alonso de. Alegaciones formuladas por encargo de Juan II para defender ante el Papa, en Basilea, el derecho de los Reyes de Castilla sobre las Canarias, en contra de las pretensiones de los portugueses (ed. por GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas de Alejandro VI..., Apéndice 5).

IAS CASAS, Fray Bartolomé de. Obras escogidas de -----.
Texto fijado por Juan Perez de Tudela y Emilio Lopez Oto. Estudio crítico preliminar y ed. por Juan Perez de Tudela. B.A.E., tomos XCV, XCVI, CV, CVI, CX.

- Tratados de -----. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Gimenez Fernandez. Transcripción de Juan Perez de Tudela y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, 2 tomos. México-Buenos Aires, 1965.
- Apologética historia. (en Obras escogidas de -----. Tomos III y IV).
- Aquí se contiene una disputa o controversia... (en Obras escogidas de -----. Tomo V),
- Aquí se contienen unos avisos y reglas para confesores... (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Brevísima relación de la destrucción de las Indias (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Carta de ----- a Domingo de Soto (ed. por L. Pereña, como Apéndice a De Regia Potestate de -----).
- Carta al maestro Fray Bartolomé de Carranza de Miranda (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Condenación de las encomiendas (ed. por L. Pereña, como Apéndice a De Regia Potestate de -----).
- Entre los remedios (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Historia de las Indias (en Obras escogidas de -----. Tomos I y II).
- Memorial al Consejo de Indias, 1565 (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Memorial de ----- y Fray Rodrigo de Andrada al Rey (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Memorial del obispo ----- y Fray Domingo de Santo Tomás (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Memorial de remedios, 1518 (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Memorial de remedios, 1542 (en Obras escogidas de -----. Tomo V).

- Memorial de remedios para las Indias, 1518
(en Obras escogidas de -----. Tomo V)
- Principia quaedam (en Tratados de -----. Tomo II).
- De Regia Potestate o derecho de autodeterminación de los pueblos. Ed. crítica bilingüe por L. Pereña, J.M. Perez Prendes, V. Abril y J. Azcarraga. Madrid, 1969.
- Los tesoros del Perú. Trad. y anotación de Angel Losada. Madrid, 1958.
- Tratado comprobatorio del Imperio Soberano y Principado Universal que los Reyes de Castilla y Leon tienen sobre las Indias (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Tratado de las doce dudas (en Obras escodidas de -----. Tomo V).
- Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos (en Obras escogidas de -----. Tomo V).
- Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. Advertencia preliminar, ed. y anotación del texto latino por Agustín Millares Carlo. Introducción por Lewis Hanke. Versión española por Atenógenes Santamaría. México, 1942.

CASTRO, Alfonso de. Parescer del Muy Reverendo Padre Fray Alonso de Castro, de la Orden de San Francisco, cerca de dar los yndios perpetuos del Perú a los encomenderos (ed. por el P. Luis A. Getino. A.A.F.V. IV (1931-32), p. 238-243).

COLON, Cristobal. Diario de -----. Prólogo de Gregorio Marañón. Madrid, Cultura Hispánica, 1972 (2ª ed.).

- Memorial de la Mejorada (ed. por RUMEU DE ARMAS, Antonio. Un escrito desconocido de -----. El Memorial de la Mejorada, Madrid, 1972).

CORTES, Fernando. Cartas de Relación de -----.

(en Historiadores primitivos de Indias, I. Colección dirigida e ilustrada por D. Enrique de Vedia. B.A.E., tomo XXII).

COVARRUBIAS, Diego de. Textos jurídico-políticos.

Selección y prólogo de Manuel Fraga Iribarne. Trad. de Atilano Rico Seco. Madrid, I.E.P., 1957.

- De iustitia belli adversus indos (ed. por PEREÑA, L. Misión de España..., p. 184-231).
- Practicarum Quaestionum Liber. (en Textos jurídico-políticos).
- In Regulam Peccatum (en Textos jurídico-políticos).

Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas. Descubiertos y anotados por Lewis Hanke. Ed. por Agustín Millares Carlo. México, 1943.

CHACON Y CALVO, José María. Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización, 1493-1512 (en Colección de documentos inéditos para la Historia de Hispano-América, tomo 6º, Madrid, s/f.

ENCINAS, Diego. Cedulario Indiano. Provisiones, cédulas, capítulos de ordenanzas, instrucciones y cartas... tocantes al buen gobierno de las Indias, y administración de la justicia en ellas. Madrid, 1596 (4 vols.).

FERNANDEZ DE ENCISO, Martín. "Memorial que dió el bachiller de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios". CODOIN, tomo I, Madrid, 1864.

- Suma de Geografía. Madrid, 1948.

FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín. Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV. Ed. y estudio preliminar de Carlos Seco Serrano. B.A.E., tomos LXXV y LXXVI.

FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias. Ed. y estudio preliminar de Juan Perez de Tudela. B.A.E. tomos CXVII-CXXI.

FREITAS, Fray Serafín de. De iusto imperio Lusitanorum asiatico. Trad. de J. José Murillo Nieto. Anólogo del Eneido. Dr. D. Joaquín Fernández Andía. Valladolid, 1925.

GARCIA DE PALACIO, Diego. Diálogos militares. Madrid, Cultura Hispánica, 1944.

HERRERA, Antonio de. Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano. Ed. de la Academia de la Historia. Madrid, 1934-1957 (17 vols).

JUAN MANUEL, Don. Libro de los Estados. B.A.E. tomo LI.

LEGNANO, Juan. De bello, De represaliis, et De duello. The Classic of International Law. Ed. by Thomas Erskine Holland.

LEON, Fray Luis de. De legibus o tratado de las leyes, 1571. Introducción y ed. crítica bilingüe por L. Pereña, Madrid, 1963.

LEYES DE INDIAS. Selección de las -----. Ed. Ministerio de Trabajo y Previsión, Madrid, 1929.

LIZARRAGA, Fray Reginaldo de. Parecer acerca de si contra los indios de Arauca es justa la guerra que se les hace y si se pueden dar por esclavos (Hanke, L. Cuerpo de documentos..., p. 293-300).

LOPEZ, Gregorio. Las Siete Partidas del rey D. Alfonso el sabio, glosadas por el licenciado -----.

(en Los Códigos españoles concordados y anotados, tomos II-V, Madrid, 1848-49).

LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Hispania Vitrix. Historia general de las Indias. Modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde. Con unas notas prologales de Emiliano M. Aguilera. Barcelona, 1965 (2 vols.).

LOPEZ DE SEGOVIA, Juan. De la confederación de Príncipes. Traducción de D. Florencio Antón. Prólogo de D. Joaquín Fernandez Prida. Madrid, 1931.

- De la guerra y de los guerreros. Ed. cit.

MARTIR DE ANGLERIA, Pedro. Décadas del Nuevo Mundo.

Estudio y apéndices por el Dr. Edmundo O'Gorman.

Trad. del latín del Dr. Agustín Millares Carlo.

México, 1964 (2 vols.).

MAS LATRIE, M.L. de. Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age recueillis par l'ordre de l'Empereur et publiés avec une introduction historique par -----. Paris, 1886 (2 vols.).

MATIENZO, Juan. Gobierno del Perú. Buenos Aires, 1910.

MOLINA, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho. Trad. castellana y estudios preliminares por Manuel Fraga Iribarne. Madrid, 1941-44. (incompleta).

MORRALL, John B. y EHLER, Sidney Z. Chiesa e Stato attraverso i secoli. Documenti raccolti e commentati da ----- . Milano, 1958.

MOTOLINIA, Fray Toribio. Historia de los Indios de la Nueva España. Estudio preliminar por Fidel Lejarza. B.A.E., tomo CCXL.

- Memoriales. Estudio preliminar por Fidel Lejarza. B.A.E., tomo CCXL.

- Carta al Emperador. Refutación a Las Casas sobre la colonización española. Introducción y notas de José Bravo Ugarte, S.J. México, 1949.

NOVARIA, Arcidini de. Tractatus pro cruciferis de Prussia contra Paulum Vladimiri Polonum (ed. por Stanislaus BELCH. Paulus Vladimiri..., vol. II, p. 1186-1201).

OROSIUS, Paulus. The seven books of History against the Pagans. Ed. Roy J. Deferrari. Washington, 1964.

PALACIOS RUBIOS, Juan Lopez de. De las Islas del mar Océano. Trad., notas y bibliografía de Agustín Millares Carlo. Introducción de Silvio Zavala. México, 1954.

PALATINO DE CURZOLA, Fray Vicente. Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental (HANKE, Lewis. Cuerpo de documentos..., p. 11-37).

PAZ, Matias de. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios. Trad., notas y bibliografía de Agustín Millares Carlo. Introducción de Silvio Zavala. México, 1954.

PEÑA, Juan de la. An sit justum bellum adversus insulanos (ed. por PEREÑA, L. Misión de España..., p. 268-305).

RAMIREZ, Fray Juan. Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los Visorreyes que en nombre de Su Majestad la gobiernan (HANKE, L. Cuerpo de documentos..., p. 271-282).

REMESAL, Antonio de. Historia general de las Indias Occidentales y particular de Chiapa y Guatemala. Ed. y estudio preliminar del P. Carmelo Saenz de Santa María. B.A.E., tomos CLXXV y CLXXXIX.

ROA DAVILA, Juan. De exactionibus principium. Ed. crítica bilingüe por L. Pereña y la colaboración de J.M. Perez Prendes y V. Abril. Madrid, 1970.
- De regnorum iustitia o el control democrático. Ed. cit.

SALAZAR, Fray Domingo de. Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas (HANKE, L. Cuerpo de documentos..., p. 117-184).

SEPULVEDA, Juan Ginés de. Tratados políticos de -----. Trad. castellana del texto original latino, introducción, notas e índices por Angel Losada. Madrid, 1963.
- Demócrates primero o de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana (en Tratados políticos de -----).
- Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios. Ed. crítica bilingüe, trad. castellana, introducción, notas e índices por Angel Losada. Madrid, 1951.
- Epistolario de -----. Ed. por Angel Losada, Madrid, 1966.

- Del reino y los deberes del rey (en Tratados políticos de -----).
- Exhortación al Emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos (en Tratados políticos de -----).

Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Madrid, 1807.

SILVA, Juan de. Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal, repartidas en tres memoriales informativos. Madrid, 1621.

SOLORZANO PEREIRA, Juan de. Política Indiana. Estudio preliminar de Miguel Angel Ochoa Brun. B.A.E. tomos CCLIII-CCLVI (5 vols).

SOTO, Domingo de. Deliberación en la causa de los pobres. Madrid, 1965.

- De Iustitia et Iure. Ed. facsimilar de la hecha por ----- en 1556, con su versión castellana correspondiente. Introducción histórica y teológico-jurídica por el Dr. P. Venancio D. Carro. Versión española del P. Marcelino Gonzalez Ordoñez. Madrid, 1967-68 (5 vols). I.E.P.
- Relección "De dominio". Ed. crítica y trad., con Introducción, Apéndices e Indices por Jaime Brufau. Granada, 1964.
- Relectio. An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam (ed. por Vicente BELTRAN DE HEREDIA. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O.P.. Madrid-Valencia, 1928, p. 235-239).

SUAREZ, Francisco. Selección de Defensio Fidei y otras obras. Estudio, selección y trad. por Luciano Pereña. Buenos Aires, 1966.

- De Charitate, disp. XIII De bello (ed. por L. PEREÑA. La teoría de la guerra en Francisco Suarez, vol. II. Madrid, 1954).
- Defensio Fidei. Reproducción anastática de la ed. príncipe de Coimbra, 1613. Versión española por José Ramón Eguillor Muniozguren. Con una introducción general por el Ilmo. Sr. Dr. D. Francisco Alvarez. Madrid, 1970-71 (3 vols. publicados). I.E.P.
- De fide, disp. XVIII (ed. por L. Pereña. Selección cit., p. 363-408).
- De legibus ac Deo legislatore. Reproducción anastática de la ed. príncipe de Coimbra, 1612. Versión española de José Ramón Eguillor Muniozguren. Con una introducción general por Luis Vela Sanchez. Madrid, 1967-68 (6 vols). I.E.P.
- De legibus ac Deo legislatore. Ed. crítica bilingüe por L. Pereña y la colaboración de E. Elorduy, V. Abril, C. Villanueva, P. Suñer, A. Garcia y C. Bacciero. Madrid, 1971-72. Vols. publicados: I, II, IV.
- De opere sex dierum. (ed. por L. Pereña. Selección cit.).

TOMAS DE AQUINO, Santo. Suma Teológica. Texto latino de la ed. crítica leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P.. Introducción general por Fr. Santiago Ramirez. B.A.C. (16 vols).

- Tratado del gobierno de los Príncipes. Trad. en nuestra lengua castellana por D. Alonso Ordoñez. Madrid, 1786.

VASCONES, Fray Juan de. Petición en derecho para el Rey nuestro Señor en su Real Consejo de las Indias, para que los rebeldes enemigos del reino de Chile sean declarados por esclavos del español que los hubiere a las manos. Propónese la justicia de aquella guerra y la que hay para mandar hacer la dicha declaración (HANKE, L. Cuerpo de documentos..., p. 301-312).

VAZQUEZ DE MENCHACA, Fernando. Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium. Transcripción, notas y trad. de D. Fidel Rodríguez Alcalde. Valladolid, 1931-1934 (4 vols.).

VELASQUEZ DE SALAZAR, Juan. Praefatio in sequentes quaestiones (HANKE, L. Cuerpo de documentos..., p. 39-63).

VITORIA, Francisco de. Escritos políticos. Selección preparada por Luciano Pereña. Buenos Aires, 1967.

- Obras de -----. Relecciones Teológicas. Ed. crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por el P. Teófilo Urdanoz. Madrid, B.A.C., 1960.
- Comentarios a la Secunda Secundae. De Fide, Spe et Charitate, qq. 1-56. Ed. preparada por el R.P. Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca, 1932 (2 vols.).
- Comentarios a la Secunda Secundae. De Iustitia, qq. 57-88. Ed. preparada por el R.P. Vicente Beltrán de Heredia. Madrid, 1934 (2 vols.).
- Relectio De indis o libertad de los indios. Ed. crítica bilingüe por L. Pereña y J.M. Pérez Prendes y estudios de introducción por V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdanoz, A. Truyol y L. Pereña. Madrid, 1967.

- De iure belli (en Obras de -----. Relecciones Teológicas).
- De matrimonio (en Obras de -----, cit.).
- De potestate civili (en Obras de -----, cit.).
- De potestate Ecclesiae I (en Obras de -----, cit.).
- De temperantia (en Obras de -----, cit.):
- De temperantia. Fragmento (en Obras de -----, cit.).

VLADIMIRI, Paulus. Works of ----- (a selection).

Ed. por Ludwik Ehrlich. Warszawa, 1966-69 (3 vols.).

- Tractatus de potestate papae et imperatoris respecto infidelium (ed. por Stanislaus BELCH. Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics. Vol. II).
- Tractatus Opinio Hostiensis (ed. por S. BELCH. ob. cit., vol II).
- Scriptum denunciatorum errorum Satirae Ioannis Falkenberg (ed. por S. BELCH. ob. cit., vol II).

VREBACH, Juan. Tractatus De Statu Fratrum Ordinis B. Mariae Virginis Teutonicorum et pugna eorum adversus infideles (ed. por S. BELCH. ob. cit., vol II).

B) Bibliografía indirecta

AGUILAR NAVARRO, Mariano. "Los Clásicos españoles en el actual Derecho internacional". Revista de Estudios Americanos, nº 75 (1957), p. 187-204.

- Derecho Internacional Público, tomo I, vol. I. Madrid, 1952.

ALMANDOZ, José Antonio. Fray Alonso de Veracruz O.E.S.A. y la encomienda indiana en la historia eclesiástica novohispana (1522-1556), I. Con un prólogo por Ernest J. Burrus. Madrid, 1971.

ANDRES MARCOS, Teodoro. Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Demócrates Alter". Madrid, 1947.

- Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana. Salamanca, 1946 (2ª ed.).

ANTELO IGLESIAS, Antonio. "El ideal de cruzada en la Baja Edad Media peninsular". Cuadernos de Historia, 1 (Madrid, 1967), p. 37-44.

ARJONA, M. "La Escuela española de Derecho Internacional". Revista de la Universidad de Granada, 1941

ARMANAZI, Najib. L'Islam et le droit international. Paris, 1929.

ARNOLD, Thomas W. The Caliphate. London, 1965.

ARQUILLERE, H.X. L'agustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris, 1934.

AZIZ, S. Atylla. Crusades, Commerce and Culture. Bloomington, 1962.

BARCIA TRELLES, Camilo. "La autoridad universal del Emperador". A.A.F.V., I (1927-28), p. 197-211.

- "Fernando Vazquez de Menchaca (1512-1569)". R.D.C., 67 (1939-I), p. 433-533.

- "Francisco Suarez (1548-1617) (Les théologiens espagnols du XVIIe siècle et l'école moderne du Droit International)". R.D.C., 43 (1933-I), p. 389-551.

- "Francisco de Vitoria et l'école moderne du Droit International". R.D.C., 17 (1927-II), p. 113-337.

- Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. La escuela internacional española del siglo XVI. Montevideo, 1949.

- "La ocupación como medio adquisitivo de la soberanía". A.A.F.V., I (1927-28), p. 229-268.

BATAILLON, Marcel. Etudes sur Bartolomé de Las Casas. Réunies avec la collaboration de Raymond Marcus. Paris, 1965.

- "La Vera Paz". Etudes... cit., p. 137-202.

BATLLORI, Miguel. Alejandro VI y la Casa Real de Aragón, 1492-1498. Madrid, 1958.

BEAUFORT, D. de. La guerre comme instrument de secours ou de punition. Aperçu des idées sur le droit des gens et la morale des nations...d'après les auteurs de l'époque patristique et du moyen âge et d'après Grotius. La Haya, 1933.

BEINERT, Berthold. "La idea de cruzada y los intereses de los príncipes cristianos en el siglo XV". Cuadernos de Historia, 1 (Madrid, 1967), p. 45-60.

BELCH, Stanislaus F. Paulus Vladimiri and his doctrine concernig International Law and Politics. Tha Hague, 1965 (2 vols.).

BELTRAN DE HEREDIA, Vicente. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Estudio crítico e introducción a sus Lecturas y Relecciones. Madrid-Valencia, 1928.

BENOIT, André, y SIMON, Marcel. El judaismo y el cristianismo antiguo, De Antíoco Epifanes a Constantino. Trad. de Irene Castells. Barcelona, 1972.

BRIERE, Ives de la. Le droit de juste guerre. Paris, 1938.

BRUFAU, Jaime. El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca, 1960.

BRUNDAGE, James A. Medieval Canon Law and the Crusader. Madison, Milwaukee and London, 1969.

BULLON Y FERNANDEZ, Eloy. El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI. Madrid, 1935.

BUSSE, Emilio. "La condizione giuridica dei musulmani nel diritto canonico". Revista di Storia del Diritto Italiano, VIII (1935), p. 459-494.

CALASSO, Francesco. I glossatori e la Teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico. Milano, 1957 (3ª ed.).

CARDAHI, Choucri. "La conception et la pratique du droit international privé dans l'Islam (étude juridique et historique)". R.D.C., 60 (1937-II), p. 511-647.

CARRO, Venancio D. "El concepto del Derecho de gentes en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI y sus virtualidades". Estudios en homenaje al Profesor Barcia Trelles. Santiago de Compostela, 1945, p. 367-344.

- "Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican". A.A.F.V., VIII (1947-48), p. 13-53.
- Domingo de Soto y su doctrina jurídica. Salamanca, 1944 (2ª ed.).
- La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. Salamanca, 1951 (2ª ed.).

CASTAÑEDA, Paulino. La teocracia pontifical y la conquista de América. Vitoria, 1969.

CASTAÑON, Cesar G.F. "Les problèmes coloniaux et les classiques espagnols du droit des gens". R.D.C., 86 (1954-III), p. 561-699.

CHAUNU, Pierre. La expansión europea (siglos XIII al XV). Trad. por Ana Mª Mayench. Barcelona, 1972.

DANIEL, Norman. Islam. Europe and Empire. Edinburgo, 1966.

DELOS, J.T. La société internationale et les principes du Droit public. Paris, 1950 (2ª ed.).

DOZY, Reinhart P. Historia de los musulmanes en España. Trad. del francés y notas por Federico de Castro. Revisada por Eusebio de Gorbea. Buenos Aires, s/f. (2 vols).

EHLLER, Sidney Z., y MORRAILL, John B. Chiesa e Stato attraverso i secoli. Documenti raccolti e commentati da ----- . Milano, 1958.

ELLIOTT, J.H. El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650. Trad. de Rafael Sanchez Montero. Madrid, 1972.

ESPERABE DE ARTEAGA, Jesús. "El Derecho de gentes en las obras de Domingo Bañez". A.A.F.V., V (1932-33), p. 115-170.

FRAGA IRIBARNE, Manuel. "La doctrina de la soberanía en el P. Luis de Molina, S.I.". Revista de la Facultad de Derecho de Madrid, nº 4-5 (1941), p. 105-121.
- Luis de Molina y el Derecho de la guerra. Madrid, 1947.

GALIZIA, Mario. La Teoria della sovranità dal medio evo alla rivoluzione francese. Milano, 1951.

GANSHOF, Francois L. "La Edad Media", en Historia de las Relaciones Internacionales, dirigida por Pierre Renouvin, tomo I, vol. I. Trad. de J.L.F. de Castilejo. Madrid, 1967 (2ª ed.).

GARCIA ARIAS, Luis. "Adiciones sobre la doctrina hispánica de Derecho Internacional", en Historia del Derecho Internacional, de Arthur Nussbaum. Madrid, s/f.

GARCIA GALLO, Alfonso. Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias. Madrid, 1958.
- Estudios de historia del Derecho Indiano. Madrid, 1972.

- "El Derecho común ante el Nuevo Mundo". Estudios de historia...cit., p. 147-166.
- "Génesis y desarrollo del Derecho Indiano". Estudios de historia...cit., p. 123-145.

GARCIA GOMEZ, Emilio. Introducción a la "España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 d. J.C.)" de E. Levi-Provencal. Historia de España, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo IV. Madrid, 1967 (3ª ed.).

GIBB, H.A.R. El mahometismo. Trad. de M. Villegas. México, 1966 (2ª ed.).

GIMENEZ FERNANDEZ, Manuel. Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493, referentes a las Indias. Sevilla, 1943.

GOETZ, Walter (direct.). Historia Universal. Tomo II: Hólade y Roma. El origen del cristianismo. Versión española de Manuel Garcia Morente. Madrid, 1966 (7ª ed.).

GOMEZ CANEDO, Lino. "¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)". Estudios de Historia Novohispana, I (1966), p. 29-51.

GUGGENHEIM, Paul. "Contribution a l'histoire des sources du droit des gens". R.D.C., 94 (1958-II), p. 5-82.

HAMILTON, Bernice. Political thought in sixteenth-century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suarez and Molina. Oxford, 1963.

HANKE, Lewis. Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista de América. Caracas, 1968.

- "Aristóteles y los indios americanos". Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas...cit., p. 301-338.
- La lucha española por la justicia en la conquista de América. Trad. del inglés por Luis Rodríguez Aranda. Madrid, 1967 (2ª ed.).
- "El papa Paulo III y los indios de América". Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas...cit., p. 57-88.
- "Los primeros experimentos sociales en América". Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas...cit., p. 3-55.
- Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas. Buenos Aires, 1935.

HELLIN, P. "Derecho Internacional en Suarez y Molina". Estudios Eclesiásticos, 18 (1944), p. 37-62.

HERA, Alberto de la. "El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula Sublimis Deus y los problemas indios que la motivaron". A.H.D.E., tomo XXVI (1956), p. 89-181.

HOFFNER, Joseph. La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana. Escrito preliminar de Antonio Truyol. Versión española de Francisco Asis Caballero. Madrid, 1957.

IZAGA, Luis. El P. Luis de Molina, internacionalista. Madrid, 1936.

- VAN KAN, J. "Règles générales du droit de la paix. L'idée de l'organisation internationale dans ses grandes phases". R.D.C., 66 (1938-IV), p. 299-599:
- KHADDURI, Majid. War and Peace in the Law of Islam. Baltimore, 1955.
- LANGÉ, Christian L. "Histoire de la doctrine pacifique et son influence sur le développement du droit international". R.D.C., 13 (1926-III), p. 175-423.
- LANSEOS, Mateo. La autoridad civil en Francisco Suarez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen. Madrid, 1949.
- LASALA Y LLANAS, Manuel. "Conceptos y principios fundamentales del Derecho de gentes, según la doctrina del P. Vitoria". A.A.F.V., I (1927-28), p. 269-304.
- LECLER, Joseph. Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma. Versión española por Antonio Molina Meliá. Alcoy, 1969 (2 vols).
- LEGAZ LACAMBRA, Luis. "La fundamentación del Derecho de gentes en Suarez". R.E.D.I., I (1948), p. 11-44.
- "Las ideas yusinternacionalistas de Alfonso de Castro". R.E.D.I., XIII (1960), p. 11-44.
- LEMISTRE, Annie. "Les origines du requerimiento". Mélanges de la Casa de Velazquez, tomo VI (1970), p. 161-209.
- LETURIA, Pedro de. "Las grandes bulas misionales de Alejandro VI. 1493". Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: I. Época del Real Patronato. 1493-1800. Volumen revisado por el P. Antonio de Egüía. Caracas, 1959, p. 153-204.

- "Maior y Vitoria ante la conquista de América".
Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica...
cit., p. 259-298.

LEVI-PROVENCAL, E. "La España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 d. J.C.)". Historia de España, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo IV. Madrid, 1967 (3ª ed.).

LOPETEGUI, León, y ZUBILLAGA, Felix. Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas. Madrid, 1965.

LOPETEGUI, León. El P. José de Acosta S.I., y las misiones. Madrid, 1942.

LOPEZ ORTIZ, José. Derecho musulmán. Barcelona-Buenos Aires, 1932.

LOSADA, Angel. "La Apología obra inédita de Fray Bartolomé de Las Casas: Actualidad de su contenido". Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo CLXII (1968), p. 201-248.

- Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda (selección). Primera trad. castellana del texto original latino, introducción, notas e índices por -----. Madrid, 1966.
- Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario" y nuevos documentos. Madrid, 1949
- Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda. Trad. castellana del texto original latino, introducción, notas e índices por -----. Madrid, 1963.

MANTRAN, Robert. La expansión musulmana (siglos VII al XI). Trad. por Berta Juliá. Bibliografía complementaria sobre la España musulmana por Manuel Sanchez Martinez. Barcelona, 1973.

MANZANO, Juan. Historia de las reconquistas de Indias. Madrid, 1950 (2 vols.).

- La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla. Madrid, 1948.
- "Sentido misional de la empresa de las Indias". Revista de Estudios Políticos, I (1940), p. 103-120.

MAÑARICUA, Andrés E. de. El Estado misional y el Derecho misional en Francisco de Vitoria. Madrid, 1949.

MARAVALL, José Antonio. "El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político". R.E.P., 63 (1952), p. 229-248.

- Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII. Madrid, 1972 (2 vols.).

MARIN, Antonio. "El concepto del Derecho de gentes en Diego Covarrubias y Loyva". R.E.D.I., VII (1954), p. 505-528.

MARRERO RODRIGUEZ, Manuela. La esclavitud en Tenerife a raíz de la conquista. La Laguna, 1966.

VON MARTIN, Alfred. Sociología de la cultura medieval. Trad. del alemán y notas por Antonio Truyol. Madrid, 1970 (2ª ed.).

MASIA DE ROS, Angeles. La Corona de Aragón y los Estados del Norte de Africa. Política de Jaime II y Alfonso IV en Egipto, Ifriquía y Tremecén. Barcelona, 1951.

MAYER, Hans Eberhard. The Crusades. Translated by John Gillingham. Oxford, 1972.

MENENDEZ PIDAL, Ramón. La España del Cid. Madrid, 1969 (7ª ed.) 2 vols.

MENENDEZ REIGADA, Ignacio G. "El Derecho de gentes según Vitoria". A.A.F.V., IV (1931-32), p. 37-69.

MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. "El Derecho totius Orbis en el pensamiento de Francisco de Vitoria". R.E.D.I., XVIII (1965), p. 341-364.

- "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVIII". A.A.F.V., IX (1948-49), p. 99-141.
- "Las ideas fundamentales del Derecho de gentes en la obra de Serafín de Freitas". A.A.F.V., V (1932-33), p. 171-201.
- Internacionalistas españoles del siglo XVI. Fernando Vazquez de Menchaca (1512-1569). Prólogo de Camilo Barcia Trelles. Valladolid, 1932.
- Introducción al Derecho Internacional Público. Madrid, 1970 (5ª ed.).

MILLIOT, Louis. "La conception de l'Etat et de l'ordre legal dans l'Islam". R.D.C., 75 (1949-II), p. 597-687.

MOCHI ONORI, Sergio. Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato (Imperium spirituale-iurisdictio divisasovranita). Milano, 1951.

MORALES PADRON, Francisco. "Descubrimiento y toma de posesión". Anuario de Estudios Americanos, XII (1955).

MOREAU-REIBEL, Jean. "Le droit de société interhumaine et le jus gentium. Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Grotius". R.D.G., 77 (1950-II), p. 485-596.

MORRAL, John B. y Ehler, Sidney Z. Chiesa e Stato attraverso i secoli. Documenti raccolti e commentati da ----. Milano, 1958.

MULLER, J. "L'oeuvre de toutes les confessions chrétiennes (églises) pour la paix international". R.D.G., 31 (1930-I), p. 297-391.

MUSSET, Lucien. Las invasiones. Las oleadas germánicas. Trad. de Oriol Durán. Barcelona, 1967.
- Las invasiones. El segundo asalto contra la Europa cristiana (siglos VII-XI). Trad. por Juan Viñoly. Barcelona, 1968.

NASZALYI, Emilio. El Estado según Francisco de Vitoria. Trad. y prólogo de Ignacio G. Menendez-Reigada. Madrid, 1948.

NYS, Ernest. Le Droit de la guerre et les anciens jurisconsultes espagnols. La Haya, 1914.
- Le Droit de la guerre et les prédécesseurs de Grotius. Amberes, 1882.
- Le Droit International. Les principes, les théories, les faits. Bruxelles-Paris, 1904-5 (2 vols.).
- Les origines du droit international. Bruxelles-Paris, 1894.

O'GORMAN, Edmundo. "Sobre la naturaleza bestial del indio americano". Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, nº 1, p. 141-158; nº 2, p. 305-315 (México, 1941).

PARADISI, Bruno. "L'Amitié internationale. Les phases critiques de son ancienne histoire". R.D.C., 78 (1951-I), p. 329-378.

PARRY, J.H. Europa y la expansión del mundo (1415-1715). Versión española de Maria Teresa Fernandez. México, 1958 (2ª ed.).

PEREÑA, Luciano. "Circunstancia histórica y Derecho de gentes en Luis de Molina". R.E.D.I., X (1957), p. 137-149.

- "El concepto del Derecho de gentes en Francisco de Vitoria". R.E.D.I., V (1952), p. 603-628.
- "Crisis del colonialismo y la Escuela Francisco de Vitoria". A.A.F.V., XIII (1960-61), p. 11-28.
- "El descubrimiento de América en las obras de Fray Luis de Leon". R.E.D.I., VIII (1955), p. 587-604.
- Diego de Covarrubias y Leyva, Maestro de Derecho Internacional. Madrid, 1957.
- "Francisco Suarez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles. El concepto de Derecho Internacional". R.E.D.I., VII (1954), p. 59-107.
- "La génesis suareciana del ius gentium". Estudios preliminar a la ed. de ----- del De Legibus, (II, 13-20) de Francisco Suarez, tomo IV. Madrid, 1973, p. XIX-LXXII.
- "Introducción a la tesis española de la paz". R.E.D.I., XVI (1963), p. 11-33.

- "Melchor Cano y su teoría de la guerra". A.A.F.V., XII (1958-59), p. 63-115.
- "Miguel de Ulcurrum. El Emperador, órgano y garantía del derecho de gentes positivo". R.E.D.I., VI (1953), p. 313-323.
- Misión de España en América, 1540-1560. Madrid, 1956.
- El sistema de "El Tostado" sobre el derecho de gentes. Madrid, 1956.
- "La soberanía de España en América según Melchor Cano". R.E.D.I., V (1952), p. 893-924.
- Teoría de la guerra en Francisco Suarez. Madrid, 1954 (2 vols.).
- La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles. Madrid, 1963.
- La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI. Salamanca, 1954.

PEREZ ENBID, Florentino. Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el Tratado de Tordesillas. Sevilla, 1948.

PEREZ GONZALEZ, Alfredo. Doctrina internacionalista de Serafín de Freitas. Madrid, 1963.

PEREZ DE TUDELA, Juan. "Estudio crítico preliminar" a la ed. de la B.A.E. de las Obras escogidas de Bartolomé de Las Casas.

PEREZ VOITURIEZ, Antonio. Problemas jurídico internacionales de la conquista de Canarias. La Laguna, 1958.

PIRENNE, Henri. Las ciudades de la Edad Media. Trad. Francisco Calvo. Madrid, 1972.

- Historia económica y social de la Edad Media.
Anexo bibliográfico y crítico de H. Van Werveke.
México, 1969 (11ª ed. española).
- Mahomet et Charlemagne. Paris, 1971.

POCH G. DE CAVIEDES, Antonio. "Consideración histórica del Derecho Internacional". Estudios de Derecho Internacional. Homenaje a D. Antonio de Luna. Madrid, 1968. p. 397-418.

LA PRADELLE, A. de. Maitres et Doctrines du Droit des gens. Paris, 1950 (2ª ed.).

RAMIREZ, Santiago. El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suarez. Madrid, 1955.

RECHID, Ahmed. "L'Islam et le droit des gens". R.D.C., 60 (1937-II), p. 375-505.

REGOUT, Robert. La doctrine de la guerre juste. Paris, 1945.

RIAZA, Román. "La escuela española del Derecho Natural". Revista Universal, Zaragoza, 1925.

- "El primer impugnador de Vitoria: Gregorio Lopez". A.A.F.V., III(1930-31), p. 105-123.

RIOS URRUTI, F. de los. La Comunidad Internacional y la Sociedad de Naciones. Madrid, 1935.

ROLING, B.V.A. International Law in an expanded World. Amsterdam, 1960.

ROMMEN, Heinrich. La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suarez. Estudio preliminar por Enrique Gomez Arboleya. Trad. del alemán por Valentín Garcia Yebra. Buenos Aires-Madrid, 1951.

RUMEU DE ARMAS, Antonio. Un escrito desconocido de Cristóbal Colón. El Memorial de la Mejorada. Madrid, 1972.
 - España en el Africa Atlántica. Madrid, 1956-57 (2 vols)
 - "Los problemas derivados del contacto de razas en los albores del Renacimiento". Cuadernos de Historia, 1 (1967), p. 61-103.

RUNCIMAN, Steven. Historia de las Cruzadas. Versión española de Germán Bleiberg. Madrid, 1973 (3 vols).

SABINE, George H. Historia de la Teoría política. Trad. de Vicente Herrero. México, 1965 (3ª ed. en español).

SAINT-LU, André. La Vera Paz, esprit évangélique et colonisation. Paris, 1968.

SANCHEZ AGESTA, Luis. El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid, 1959.

SAURAS, Emilio. "La unidad de linaje humano según Francisco de Vitoria". A.A.F.V., X (1955-56), p. 9731.

SCOTT, James Brown. El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho Internacional. Madrid, 1930.

- Law, the State and the International Community. Vol. I: A commentary on the developpement of Legal, Political, and International Ideals. New York, 1939 (2 vols.).
- El origen español del Derecho Internacional moderno. Valladolid, 1928.

SARRABLO, Eugenio. "Una correspondencia interesante: las Cartas de Fernando el Católico a Jeronimo de Vich". V Congreso de Historia de la Corona de Aragon.

SCHMITT, Carl. "La justificación de la ocupación de un Nuevo Mundo (Francisco de Vitoria)". R.E.D.I., II (1949), separata.

SIMO SANTOJA, Vicente-Luis. "Un autor portugués pre-vitoriano: Alfonso Alvarez Guerreiro". R.E.D.I., IX (1956), p. 659-675.

SIMON, Marcel y BENOIT, André. El judaismo y el cristianismo antiguo. De Antíoco Epifanes a Constantino. Trád. de Irene Castells. Barcelona, 1972.

SOLAGES, M. de. La théologie de la guerre juste. Genèse et Orientation. Paris, 1946.

STADTMULLER, Georg. Historia del Derecho Internacional Público: I, Hasta el Congreso de Viena (1815). Trád. del alemán por Francisco F. Jardon Santa Eulalia. Revisión, con notas y bibliografía adicionales, por Antonio Truyol. Madrid, 1961.

TAUBE, Michel de. "L'apport de Byzance au développement du droit international occidental". R.D.C., 67 (1939-I), p. 237-339.

TONI, Teodoro. "Don Rodrigo Sanchez de Arévalo (1404-1470) y uno de sus manuscritos inéditos". R. y F., 105 (1934), p. 356-373; 507-518.

- "Don Rodrigo Sanchez de Arévalo, 1404-1470. Su personalidad y actividades. El Tratado De pace at bello". A.H.D.E., XII (1935), p. 97-370.
- "El Tratado De pace et bello de Don Rodrigo Sanchez de Arévalo". R. y F., 111 (1936), p. 37-50.

TOUCHARD, Jean. Historia de las ideas políticas. Trad. de J. Pradera. Madrid, 1964 (2ª ed.).

TRAME, R.H. Rodrigo Sanchez de Arévalo (1404-1470). Spanish diplomat and champion of Papacy. Washington, 1958.

TRUYOL, Antonio. "La conception de la paix chez Vitoria et les classiques espagnols du droit des gens". Recueils de la Société Jean Bodin, XIV. La paix. 2em. partie. Bruxelles, 1961, p. 241-476.

- Los descubrimientos portugueses del siglo XV y los albores de la sociedad mundial. Lisboa, 1961.
- "The discovery of the New World and International Law". In memoriam professor Josef L. Kunz. A collection of Essays on International Law, Legal History, and Legal Theory in his Memory. The University of Toledo Law Review, vol. 1971, n. 1 y 2, separata.
- "L'expansion de la société internationale aux XIXe et XXe siècles". R.D.C., 116 (1965-II).
- Fundamentos de Derecho Internacional Público. Madrid, 1970 (3ª ed. castellana refundida y aumentada).
- Genèse et fondements spirituels de l'idée d'une communauté universelle. De la "civitas maxima" stoïcienne à la "civitas gentium" moderne. Lisbonne, 1958.
- "Genèse et structure de la société internationale". R.D.C., 96 (1959-I).
- Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. De los orígenes a la baja Edad Media. Madrid, 1970. (4ª ed. revisada y puesta al día).
- Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria. Selección de textos, con introducción y notas por -----. Madrid, 1946.
- "Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo". Introducción a la ed. crítica bilingüe de la Relectio de Indis de Francisco de Vitoria. Madrid, 1967.

UNESCO. Histoire du developpement culturel et scientifique de l'humanité. Paris, 1967-68 (6vols.).

URDANOZ, Teófilo. Introducción general e introducciones" a Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas. Madrid, 1960.

VANDERPOL, Alfred. La doctrine scolastique du Droit de guerre. Paris, 1919.

VAZQUEZ, Josefina. La imagen del indio en el español del siglo XVI. Jalapa, 1962.

VERDROSS, Alfred. Derecho Internacional Público. Trad. de la 4ª ed. alemana, con notas y bibliografía adicionales, por Antonio Truyol. Madrid, 1967 (5ª ed.).

VERLINDEN, Charles. Contribución a la obra de Silvio Zavala: El mundo americano en la época colonial. México, 1967 (2 vols.), vol. I, p. 97-100.

VEROSTA, Stephan. "International Law in Europe and Western Asia between 100 and 650 A.D.". R.D.C., 113 (1964-III).

VILLEY, Michel. "L'idée de la croisade chez les juristes du Moyen-Age". Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma, 4-11 sept. 1955). Vol. III: Storia del medioevo, p. 565-594.

VILLORO, Luis. Los grandes momentos del indigenismo en México. México, 1950.

VISMARA, Giulio. Bisanzio e l'Islam. Per la storia dei trattati tra la cristianità e le potenze mussulmane. Milano, 1950.

- Impium foedus. La illiceità delle alleanze con gli infedeli nella respublica christiana mediocvale. Milano, 1950.

WATT, Montgomery W. Historia de la España islámica. Con la colaboración de P. Cachia. Trad. José Elizalde. Madrid, 1970.

WECKWANN, Luis. Las Bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del Papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493. México, 1949.

- El Pensamiento Político Medieval y las bases para un nuevo derecho internacional. México, 1950

YANGUAS MESSIA, José de. Quiebra y restauración del Derecho Internacional. Madrid, 1941.

ZAVALA, Silvio. "Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural". Revista de la Universidad de Buenos Aires, Tercera época, año II (1944), nº 1, p. 45-58.

- La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII). Paris, Unesco, 1963.
- Ensayos sobre la colonización española en América. Prólogo de José Torre Revello. Buenos Aires, 1944.
- La filosofía política en la conquista de América. México, 1972 (2ª ed. corregida).
- "Introducción" a la ed. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, de Matias de Paz. México, 1954.
- "Introducción" a la ed. De las Islas del Mar Océano de Juan Lopez de Palaçios Rubios. México, 1954.

- Las instituciones jurídicas en la conquista de América. México, 1971 (2ª ed. revisada y aumentada).
- El mundo americano en la época colonial. México, 1967 (2 vols.).
- Servidumbre natural y libertad cristiana, según los tratadistas de los siglos XVI y XVII. Buenos Aires, 1944.

ZELLER, Gaston. "Los tiempos modernos". Historia de las Relaciones Internacionales., dirigida por Pierre Renouvin. Tomo I, vol. 1. Trad. de Mario Paez y Justo Fernando Bujan. Madrid, 1967 (2ª ed.).

ZUBILLAGA, Felix y LOPEZTEGUI, Leon. Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas. Madrid, 1965.